

Momenti e problemi della storia del pensiero

19

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

JULIA PONZIO FILIPPO SILVESTRI

IL SEME UMANISSIMO DELLA FILOSOFIA

ITINERARI NEL PENSIERO FILOSOFICO
DI GIUSEPPE SEMERARI



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2006

*Quest'opera rientra nei programmi di ricerca
dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*

ISBN 978-88-89946-11-4

Copyright © 2006
by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Napoli, Via Monte di Dio, 14

Printed in Italy

INTRODUZIONE

Questo libro si propone l'obiettivo di riaprire il discorso sul pensiero di Giuseppe Semerari (Taranto 1922 - Bari 1996) e sul ruolo fondamentale che esso ha avuto nella filosofia italiana nella seconda metà del Novecento.

Questa stessa operazione di "riapertura del discorso" Semerari tentava, nei confronti di Pantaleo Carabellese, nel testo *La sabbia e la roccia*¹, del 1982. Scriveva Semerari "di un autore non si può parlare, se i suoi scritti non si trovano, non circolano"². La difficile reperibilità delle opere pubblicate da Giuseppe Semerari, delle quali, dopo la sua morte, solo due (*Insecuritas*³ e *Introduzione a Schelling*⁴) sono state riedite, rischia di fare cadere nell'ombra il pensiero di questo filosofo e il ruolo che esso ha avuto nella filosofia italiana, a partire dagli anni Cinquanta.

Questo lavoro cerca di ricostruire il percorso di pensiero di Giuseppe Semerari a partire dalle sue relazioni strettissime, sia con alcuni settori della filosofia del passato, sia con la filosofia italiana a lui contemporanea. I diari del 1962 e del 1963, pubblicati a metà degli anni Novanta testimoniano la fitta rete di discussione e di confronto che Semerari intrattiene con le parti più vitali della filosofia dell'epoca.

Dopo essersi laureato in Giurisprudenza nel 1945, presso l'Università di Bari, sotto la guida di Aldo Moro, Semerari nel 1948 si laurea in Filosofia, presso l'Università "La Sapienza" di Roma, sotto la guida di Pantaleo Carabellese. Il rapporto con Carabellese, analizzato nel secondo capitolo della prima sezione di questo volume, svolge, senza dubbio, un ruolo fondamentale nella configurazione delle problematiche che caratterizzeranno lo svolgimento del pensiero di Giuseppe Semerari. Nella introduzione a *La sabbia e la roccia*, Semerari inserisce il pensiero di Carabellese in quello che egli definisce il lato italiano "di quel processo, che è tra gli eventi più affascinanti, tormentati e perturbanti del pensiero novecentesco" e che egli chiama "la *rifondazione dell'Ontologia*"⁵.

Nella nuova ontologia che Semerari, sin dal suo libro del 1953 *Storia e Storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*⁶, vede configurarsi nel pensiero di Carabellese, essere e divenire non sono due concetti opposti che si negano a vicenda, ma, al contrario, il tempo viene considerato come l'essere stesso delle cose. In questa prospettiva, dice Semerari, "L'essere delle cose è, dunque, il tempo, perché il tempo rende conto del concreto processo di costituzione e di permanenza dell'essere. L'identificazione

¹ Semerari, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Dedalo, Bari, 1982.

² Ivi, p. I.

³ Semerari, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano, 1982¹, 2005².

⁴ Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari, 1971¹, 1995², 1996³, 1999⁴, 2005⁵.

⁵ *La sabbia e la roccia*, cit., p. II.

⁶ Semerari, *Storia e Storicismo. Saggio sul problema nella storia della filosofia di P. Carabellese*, Vecchi, Trani, 1953, poi ripubblicato con il titolo *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria-Bari-Perugia, 1960.

dell'essere oggettivo con il tempo consente la riabilitazione spirituale della storia"⁷. Nell'ambito dell'ontologia carabellesiana del concreto, dunque, Semerari trova la possibilità di un pensiero dell'essere che non solo non esclude il divenire, dunque la storia, ma che fa della storia, "scelta e individuazione libera del processo"⁸, ossia processo della costituzione dell'essere. La questione dell'essere e del divenire si intreccia fin dall'inizio, quindi, con quella della responsabilità.

Il concentrarsi dell'attenzione di Semerari sulla questione della responsabilità caratterizza tutto il corso del suo pensiero, anche nel suo differenziarsi e prendere le distanze dalla filosofia di Carabellese⁹. Questo processo di distanziamento, che è individuabile nel lavoro di Semerari sin dalla fine degli anni Cinquanta¹⁰, si gioca soprattutto su una differente interpretazione del rapporto fra coscienza e vita. Nel 1960 Semerari scrive riferendosi all'ontologismo critico:

Assunto sul piano della coscienza spiritualisticamente necessaria, l'esistente è stato privato della forza d'interrogazione radicale, che può mettere in discussione, fino al limite della sua stessa possibilità, l'essere¹¹.

La subordinazione dell'esistente all'essere, della vita al pensiero, operata dall'ontologismo critico, priva l'esistente della sua possibilità di critica dell'essere, della possibilità di direzionamento dell'essere e dunque priva l'esistente della propria responsabilità. Questa esigenza di individuare un piano *vitale, pre-filosofico, prerazionale*, in cui c'è sempre di più della sua riduzione al piano dell'idealità, della ragione, questa esigenza di ritrovare il piano delle domande che è sempre più vasto e più ricco di quello delle risposte, è la caratteristica principale di tutto il pensiero di Semerari. Il distacco dal pensiero carabellesiano coincide con il distacco da ogni filosofia che si proponga come obiettivo un pensiero in cui la vita, il pre-filosofico, sia definitivamente assorbito, superato, come uno stadio d'infanzia maturato poi al livello della razionalizzazione.

Lo studio approfondito che Semerari conduce, sin dai primissimi anni della sua riflessione – su cui si sofferma la prima parte della prima sezione di questo lavoro – sul pensiero di Spinoza e su quello di Schelling, ha sicuramente un grosso ruolo nella definizione della esigenza di lasciare aperto lo spazio fra il piano pre-filosofico – il piano delle domande –, e quello della razionalizzazione filosofica – il piano delle risposte – e sulla consapevolezza dei problemi che la chiusura di questo spazio produce. Nello studio delle filosofie di Schelling e di Spinoza, Semerari è alla ricerca, sin dai primissimi suoi lavori, della possibilità di un rapporto fra finito e infinito, fra vita e idealità, che non si chiuda a cerchio, annullando lo spazio di tensione del finito verso l'infinito. Questo spazio, nel pensiero di Semerari, deve essere lasciato aperto, nella forma del punto di domanda e si configura come lo spazio della possibilità della filosofia.

L'apertura di questo spazio, che è dunque lo spazio stesso della filosofia, ha due rilevanti conseguenze. La prima è che il livello della vita diviene fondazione trascendentale

⁷ *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 77.

⁸ Cfr. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Lacaita, Manduria 1960¹, 1966². p. 137.

⁹ Per un'analisi dei rapporti fra Semerari e Carabellese, cfr. anche De Natale, *Filosofia come "Lebensberuf"*. Brevi considerazioni sull'opera e sul pensiero di Giuseppe Semerari, in *Ragione e Storia. Studi in memoria di Giuseppe Semerari*, Schena, Fasano, 1997, pp. 129-157.

¹⁰ Cfr. Semerari, *Dopo l'ontologismo critico*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1957, poi ripubblicato in *Storicismo e ontologismo critico*, cit.

¹¹ Semerari, *L'antidogmatismo della "critica del concreto"*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Bari", 1960, vol. VI; poi ripubblicato in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bologna, 1962, p. 157.

dell'idealità, condizione di possibilità e direzione di essa: il finito diviene in questo senso condizione trascendentale dell'infinito, possibilità di costituzione di esso, mentre, ogni volta che l'idealità diviene superamento della vita, è l'infinito a divenire la condizione del finito. La seconda è che l'essere che si costituisce a partire dal finito, non è più inerte sostanza, ma è divenire, a partire dal finito, non pre-garantito dalla possibilità del non-essere o del non-essere più. Questa apparizione di un venire ad essere non pre-garantito ed a partire dal finito è, nel pensiero di Semerari, il venire ad essere della responsabilità. In questo incrocio si incontrano i tre elementi fondamentali che determinano l'assoluta originalità del suo pensiero: l'ontologia del venire ad essere, l'istanza trascendentalistica e il tema della responsabilità.

Questo incrocio si va definendo con precisione negli anni Sessanta – periodo su cui si sofferma la seconda sezione di questo lavoro – anche attraverso la riflessione sul pensiero di Husserl e sulla fenomenologia in generale. Nella prospettiva di Semerari, il pensiero di Husserl ha in comune con quello di Carabellese il tentativo di spezzare la coincidenza fra fatto e valore e di cercare un criterio di valutazione della storia che vada al di là della storia stessa.

Scrivre Semerari:

[...] il problema della fenomenologia (e dell'ontologismo critico) concerne unicamente la validità, la fondazione e la giustificazione costitutiva della realtà storica e della empiria, e non la loro negazione, se cioè esse debbano essere accettate nella loro immediatezza fattuale o non debbano invece essere rapportate a un criterio e principio di valore, che le liberi dal realismo ingenuo del fatto bruto e ne renda possibile eventualmente la rettificazione e, in ogni caso, la comprensione¹².

La fenomenologia ricerca quindi oltre il fatto, il valore del fatto stesso: al di là del fatto e attraverso la sua 'sospensione', la fenomenologia ne cerca l'origine, origine intesa non come costituzione causale ma come, invece, genesi trascendentale¹³. Sospendendo il 'fatto' la fenomenologia ritrova la coscienza come ciò che permette di conoscere, pensare e significare le essenze ideali, cioè la obbiettività originaria e costitutiva.

D'altra parte, il pensiero husserliano non presenta i limiti che avevano portato Semerari, alla fine degli anni Cinquanta, ad un atteggiamento critico nei confronti della filosofia di Carabellese. L'esigenza di oltrepassamento dell'ontologismo critico espressa esplicitamente da Semerari nel saggio del 1957 in *Dopo l'ontologismo critico*¹⁴ è l'esigenza del ribaltamento del rapporto fra coscienza e vita. All'interno del pensiero husserliano Semerari trova questa idea di una connessione fra coscienza e vita, in cui, non la vita sia manifestazione della coscienza, ma, al contrario, la coscienza manifestazione della vita.

Semerari sottolinea a più riprese come la coscienza che la fenomenologia ritrova all'origine della obbiettività sia una coscienza strutturalmente temporale:

Ritrovare la coscienza come temporalità e riconoscere la coscienza come ciò a cui l'essenze sono affini, sono i due presupposti inseparabili della possibilità della scienza rigorosa e della sua funzione antidogmatica. Sentire che la coscienza è temporalità, corrente temporale di vita, *Erlebnisstrom*, è sentire l'assurdità di identificare l'essere vero con una qualunque determinazione naturalistica, in cui il tempo si misura con gli orologi¹⁵.

¹² *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 192.

¹³ Cfr. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Bari, vol. n. 3, Lacaita, Manduria, 1961¹; Silva, Milano, 1966², p. 31.

¹⁴ *Dopo l'ontologismo critico*, cit.

¹⁵ *Scienza nuova e ragione*, cit., p. 32.

La coscienza che la fenomenologia ritrova trascendendo il fatto è dunque la “corrente temporale di vita”, che è origine trascendentale dell’essere oggettivo. Semerari intravede nell’interconnessione che la fenomenologia husserliana stabilisce fra coscienza, tempo e idea, la possibilità del superamento dell’ontologismo critico e delle sue contraddizioni.

Attraverso le sue pubblicazioni, le sue conferenze ed i suoi corsi universitari di lezioni, Semerari negli anni Sessanta, assieme ad Enzo Paci, contribuisce all’ingresso del pensiero fenomenologico nel panorama filosofico italiano. Nel 1957 Semerari entra a fare parte del comitato di redazione della rivista “aut aut” fondata da Enzo Paci quattro anni prima. Nel 1961, dopo un decennio di insegnamento nella scuola superiore, assume il ruolo di professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l’Università degli studi di Bari. Gli anni Sessanta rappresentano un periodo particolarmente fecondo nella produzione semerariana. Particolarmente importante in questo decennio è l’emergere del concetto di *relazione*, che serve a definire il rapporto, non solo fra l’esistente, il mondo e le altre esistenze, ma anche il rapporto fra finito e infinito. Se la domanda di partenza della filosofia semerariana è come lasciare aperto lo spazio fra finito ed infinito, questa domanda trova un approdo importante nel concetto di relazione. Scrive Semerari in *Responsabilità e comunità umana*:

Essere in relazione significa, dunque, essere una rapportualità coesistenziale che si viene definendo nel processo temporale. *Si viene definendo*: il rapporto non è mai dato una volta per tutte. Appunto perché è un rapporto temporale, deve essere scelto e deciso volta per volta¹⁶.

Il tema della relazione appare dunque, nel pensiero di Semerari, come direttamente legato alla tematica della ontologia del venire ad essere, del trascendentale e della responsabilità. Perché l’essere sia desostanzializzato, perché sia possibile non rinunciare al trascendentale, e perché non si perda la responsabilità, il rapporto fra finito e infinito deve essere inteso come relazione. Il concetto di relazione implica una sostanziale differenza ontologica fra singolarità e idealità, fra finito e infinito, fra essere ed ente, differenza ontologica che non impedisce, ma al contrario, si presenta come condizione di possibilità della relazione. La relazione è sempre inscritta, nell’ottica di Semerari, nel campo possibile, ed è per questo, dunque, sempre a rischio del non essere o del non essere più. In una nota di diario del 1964 che Semerari pubblica nel saggio *Briciole e poste* si legge:

Chiarimento del significato processualistico della trascendenza e della immanenza. La trascendenza come movimento strutturale dell’esistente verso il proprio essere: l’esistente non è già (né ha) l’essere originariamente garantito. L’essere dell’esistente è la *sua* ricerca dell’essere. L’essere è fuori dell’esistente, nella natura, negli altri da cui l’esistente dipende per la costruzione del proprio essere. L’esistente costituito nel proprio essere è l’immanenza: immanenza come l’esistente conciliato e portato a consistere in e con se stesso¹⁷.

Il concetto di relazione e quello di responsabilità configurano, nel pensiero di Semerari, la possibilità di un’ontologia riformata, lontana, come Semerari scrive in *La sabbia e la roccia*, riferendosi al pensiero di Carabellese, da “arcaici ontologismi di marca aristotelico-scolastico-neoscolastica per i quali l’Essere è il terminale di sequenze di astrazioni fino al limite della massima indeterminatezza e vuotezza e/o la trascrizione razionalizzante dell’oggetto di credi religiosi e/o una mera funzione logico/predicativa”¹⁸. In questa ontolo-

¹⁶ Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, cit., p. 168.

¹⁷ Semerari, *Briciole e poste*, in *Comunità e solitudine. Studi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996, p. 183.

¹⁸ *La sabbia e la roccia*, cit., p. III.

gia resta aperto lo spazio per un io trascendentale, inteso, però, in maniera profondamente mutata rispetto alle astrazioni razionalistiche della filosofia moderna.

La terza sezione del lavoro si sofferma soprattutto sulla produzione semerariana degli anni Settanta, in cui una profonda riflessione sulle questioni della scienza e del potere, mediate dallo studio e dall'analisi del pensiero di Husserl, modellano il concetto di trascendentale quale si configurerà con precisione negli anni Ottanta. In questo periodo – in cui all'impegno didattico e scientifico si aggiunge, dal 1969 al 1977, quello dell'incarico di Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari – i programmi dei corsi universitari di insegnamento testimoniano l'estrema apertura alle parti più vive del panorama filosofico contemporaneo, già con la proposta in essi di testi sempre recentissimi ed inseriti nel dibattito culturale dell'epoca. I seminari e i gruppi di studio che, sin dai primi anni dell'insegnamento universitario di Semerari, hanno sempre affiancato il corso istituzionale, sono sia sollecitazione alla manifestazione e differenziazione degli interessi degli studenti, sia luogo di costante apertura al dibattito. Fa parte del suo modo di concepire l'insegnamento la consuetudine di dedicare al dibattito la metà del tempo delle sue lezioni, in modo che gli interventi degli studenti divengano non solo motivo di ulteriore chiarimento, ma anche suggerimento di tematiche e direzioni di approfondimento per le lezioni successive.

Nel 1983 Semerari fonda la rivista "Paradigmi", che dirigerà sino al 1996, anno della sua morte. La rivista prevedeva, nelle sue linee programmatiche, dichiarate da Semerari nell'editoriale del primo numero, di occuparsi dell'interazione tra i modelli, tradizioni o progetti filosofici, di indagare sul rapporto fra filosofia e storiografia, e sul rapporto fra la filosofia e le scienze, ed infine di riflettere sulle sollecitazioni che le nuove forme di sapere impongono al sapere filosofico. La rivista era dunque pensata come luogo non chiuso di discussione orientata e sviluppata su di un raggio estremamente ampio. Essa prevedeva, oltre alla sezione "Saggi", la sezione "Fatti e Libri", quella "Recensioni" e un'altra intitolata "Filosofia e scuola", dedicata prevalentemente al dibattito in corso in quegli anni sulla didattica della filosofia.

Negli anni Ottanta e Novanta – cui è dedicata l'ultima sezione di questo libro – Semerari lavora a una rifondazione fenomenologica del trascendentale basata e poggiata sul concetto di *insecuritas*. L'io trascendentale riconsiderato in termini di *insecuritas* si va via configurando come il centro del progetto di una "fenomenologia dopo la fenomenologia", secondo cui si orienta l'ultimissima fase del pensiero di Semerari.

L'attenzione alla questione della didattica della filosofia da parte di Semerari è testimoniata anche dalla pubblicazione, nel 1991, del testo *Filosofia. Lezioni preliminari*¹⁹, rielaborazione di una serie di appunti che ricostruiscono la parte introduttiva dei suoi corsi universitari. L'intento di questa parte, rinnovata ogni anno, era introdurre lo studente ad una pratica critica del sapere, in cui ciò che si presenta come nozione acquisita torna ad essere problema e dunque punto di partenza di un lavoro di riflessione e di ricerca. Scrive Semerari nella Premessa a questo libro:

Si tratta di istituire un rapporto didattico diverso da quello già familiare e per il quale la comunicazione informativa fa tutt'uno, inscindibilmente con la critica sistematica, con la ricerca militante e con la pratica del massimo rigore metodologico²⁰.

¹⁹ Semerari, *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano, 1991¹, 1994².

²⁰ Ivi, p. 11.

Il modello didattico presentato da Semerari nei suoi interventi nella sezione *Filosofia e Scuola* di “Paradigmi” e in *Filosofia. Lezioni preliminari* risulta inscindibilmente legato al suo pensiero filosofico, ossia a quello che egli qui indica come “modello protagoreo del filosofare” e che altrove definisce “filosofare dal basso”. Il modello protagoreo consiste nel “riconoscimento della contingenza” dell’essere umano e dell’iscrizione della razionalità filosofica nell’orizzonte del possibile, lontano dall’ideale di Verità assoluta, che deresponsabilizza l’uomo rendendo impossibile o inutile ogni dialogo. Si tratta, dice Semerari, di una filosofia possibile, umanamente progettata, esposta al rischio della sconfitta e del fallimento, che si costituisce nella relazione con se stessi, con gli altri e con il mondo. Si tratta di una filosofia in cui, come si va chiaramente definendo con la formulazione del concetto di *insecuritas* negli anni Ottanta, ciò che viene ad essere (senza garanzie ed al rischio del non essere) non è la Verità, ma la responsabilità umana. La subordinazione della gnoseologia all’etica, conseguente alla definizione del trascendentale come *insecuritas*, è una delle cifre caratterizzanti la filosofia di Semerari: la ricerca della verità è *costituita*, procede dallo sforzo dell’essere umano verso la propria responsabilizzazione, la quale assume, dunque, il carattere di elemento *costituente*. Questo sforzo, determinato dalla condizione dell’*insecuritas*, dell’indigenza, dell’essere esposto al pericolo, dall’assenza di garanzie, costituisce quello che potremmo chiamare, usando un’espressione semerariana degli anni Cinquanta, *il seme umanissimo della filosofia*. Scrive Semerari:

[...] insegnare filosofia è educare al giudizio critico, al disincanto, all’ironia, al sospetto verso le presunte ovvietà del quotidiano, alla ricerca del senso delle cose, a considerare che l’uomo non è, certo, l’unica realtà che sia al mondo, ma è solo per lui che ogni realtà al mondo riceve un significato. In ciò risiede il grande fascino, ma anche il grande rischio dell’insegnare filosofia²¹.

Pur essendo il libro il risultato di un progetto unitario e di un lavoro comune, le sue parti sono così distribuite e distinte tra i due autori: sono stati scritti da Julia Ponzio, oltre all’Introduzione, il Capitolo I della Sezione I; il capitolo III della Sezione III; i Capitoli I e II della Sezione IV e la Bibliografia; sono stati scritti da Filippo Silvestri il Capitolo II della Sezione I; i Capitoli I, II, III, IV della sezione II; e i Capitoli I e II della Sezione III.

JULIA PONZIO
FILIPPO SILVESTRI

²¹ *La filosofia oggi e il suo insegnamento*, in “Paradigmi”, n. 35, 1994, p. 367.

SEZIONE I

SPINOZA, SCHELLING E CARABELLESE
L'UOMO, IL TEMPO, LA LIBERTÀ, LA FILOSOFIA

CAPITOLO I

LA QUESTIONE DELLA LIBERTÀ FRA FINITO E INFINITO: LA RIFLESSIONE DI SEMERARI SU SCHELLING E SPINOZA

La riflessione sulle filosofie di Schelling e di Spinoza percorre per intero l'opera di Semerari. In questo capitolo tenteremo di mostrare come lo studio del pensiero di questi due autori sia fondamentale per la definizione dell'ambito problematico che caratterizza il pensiero di Semerari.

Studiare il percorso di Semerari nelle filosofie di Schelling e di Spinoza significa partire dagli esordi della sua riflessione. Quando analizza il pensiero di un filosofo Semerari attribuisce sempre un ruolo importante alle prime opere o, in generale, alle fasi iniziali del percorso di riflessione. Vedremo in questo capitolo come questo accade anche nell'analisi del pensiero di Schelling e di Spinoza. Il soffermarsi sugli esordi che caratterizza l'approccio di Semerari alle filosofie del passato è determinato dalla convinzione che nel discorso filosofico siano più determinanti le domande che le risposte. Questa presa di posizione per una metafisica-domanda, contro una metafisica in cui il domandare sia arrestato da una già acquisita risposta, è la convinzione che spinge Semerari, tutte le volte che si occupa del pensiero di un altro filosofo, a riportare le sue risposte, il punto di arrivo del suo pensiero, alle domande iniziali che ne direzionano le linee di ricerca. Per questo motivo Semerari dedica spesso, quando analizza il pensiero di un filosofo, uno spazio particolare alle prime opere: negli esordi di un pensiero Semerari ritrova il domandare, lo stato di insicurezza, il bisogno di una risposta, che caratterizza e rende possibile la ricerca filosofica. Con questo spirito analizzeremo, in questo capitolo, le primissime pubblicazioni semerariane su Schelling e su Spinoza, che portano la sua riflessione, ben prima dell'incontro con la fenomenologia, verso quelle domande che caratterizzeranno per tutto il suo corso la riflessione di Semerari. Queste domande riguardano, come vedremo, in primo luogo, la possibilità di un rapporto fra finito e infinito che non comprometta la libertà e la responsabilità umana.

§ 1. Fra finito e infinito: lo spazio della filosofia. Su Spinoza è il primo libro che Semerari pubblica, nel 1952¹, nel quale rielabora una serie di tematiche affrontate in saggi pubblicati fra il 1949 e il 1951. Il primo di questi saggi, *Su un'interpretazione scettica della morale spinoziana*², ripubblicato "senza sostanziali modifiche"³ come capitolo quarto del libro del 1952, è una difesa del pensiero morale di Spinoza dalle interpretazioni che lo schiacciano su posizioni scettiche. Il bersaglio polemico di questo saggio, nello specifico, è l'interpretazione di Giuseppe Rensi il quale si chiede se la nozione spinoziana di bene come *exemplar*, cioè come ideale della natura umana, possa applicarsi all'uomo in gene-

¹ Semerari, *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani, 1952.

² Semerari, *Su un'interpretazione scettica della morale spinoziana*, in "Rivista di Storia della filosofia", 1949, pp. 213-219.

³ *I problemi dello spinozismo*, cit., Avvertenza.

rale o solo ad alcuni individui. Scrive Semerari riassumendo il punto di partenza problematico di Rensi:

Se l'*exemplar* è valevole per tutti gli uomini, allora la morale è certa e bene e male hanno sicura discriminazione: se l'*exemplar* si restringe ad alcuni individui soltanto, ciò che è bene per me può essere male per te e viceversa e l'ideale, pur quando considerato la forma più elevata d'umanità non ha nessuna forza cogente e deontologica.⁴

Certamente, dice Semerari in questo saggio, l'essenza universale della mente umana è costituita dalle *notiones communes*, che rappresentano nella filosofia spinoziana la conoscenza di secondo grado, quella, cioè, che si eleva oltre la confusione del sensibile ordinandolo e organizzandolo, mentre solo alcuni riescono ad accedere alla conoscenza di terzo grado. Ma è necessario, sostiene Semerari, chiarire cosa significhi la conoscenza di secondo grado, ossia sottolineare il fatto che essa rappresenta, nel pensiero di Spinoza, anche la possibilità di elevarsi oltre la conoscenza sensibile e di intravedere l'essere che nella conoscenza di terzo grado viene finalmente contemplato in se stesso.

La conoscenza di secondo grado, in Spinoza, dice Semerari nel primo paragrafo de *I problemi dello spinozismo*, è la conoscenza scientifica. Essa, allontanandosi dalla conoscenza sensibile, conoscenza di primo grado, tenta una sintesi del reale. Tale sintesi non avviene però, come nel terzo grado di conoscenza, andando oltre l'esistenza delle cose molteplici. Semerari scrive:

(...) nell'*Ethica* (Lib. II, prop. XXVIII) lo sforzo o volontà di conoscere le cose secondo il terzo genere di conoscenza (filosofia) non può sorgere dal primo, ma dal secondo genere di conoscenza (scienza). La scienza già avvia in certo senso alla sintesi del reale, che direttamente tenta la filosofia⁵.

Questo significa che la conoscenza di secondo grado rappresenta il fondamento, la possibilità, il passaggio necessario dalla conoscenza sensibile alla conoscenza di terzo grado. Ora, dice Semerari, se la conoscenza di secondo grado è il fondamento della possibilità della conoscenza di terzo grado e rappresenta l'essenza universale della natura umana, dunque è essenza universale della natura umana anche la possibilità di elevarsi alla conoscenza di terzo grado. Questo significa che, scrive Semerari:

Il concetto dello Spinoza, lungi dall'essere scettico, è che la conoscenza di Dio è il sommo bene, a tutti gli uomini comune, e quindi inerente all'umana natura, anche se non da tutti gli uomini, a motivo delle loro non uniformi capacità naturali, raggiungibile.⁶

Quello che ci interessa mettere subito in evidenza è che in questa difesa della filosofia spinoziana contro le interpretazioni scettiche è in gioco, in realtà, molto più che una sterile disputa storiografica. L'atteggiamento del pensiero di Semerari nei confronti della storia della filosofia si configura sin da questi primissimi saggi – con una impressionante coerenza e consapevolezza rispetto agli sviluppi successivi del suo pensiero – come atteggiamento *teoretico*.

Nel primo capitolo de *I problemi dello spinozismo*, Semerari esplicita l'atteggiamento con il quale intende accostarsi alla filosofia di Spinoza e alle filosofie del passato in generale. Lo studio della storia della filosofia, dice qui Semerari, deve essere filtrato attraverso il presente. Riflettere sulla filosofia del passato vuole dire porre ad essa domande a partire dal presente. Questo non significa falsificare, stravolgere il pensiero di un filosofo, ma riat-

⁴ Ivi, p. 150.

⁵ Ivi, p. 55.

⁶ Ivi, p. 152.

tualizzarlo, riportarlo in vita, renderlo vivo. Lo studio del pensiero di un autore del passato a partire dal presente non può prescindere da un serio studio filologico ma nello stesso tempo, non può pretendere ad una assoluta oggettività. Dice Semerari:

(...) l'interprete, obbiettivo che voglia e debba essere, non può spogliarsi della propria coscienza attuale oltre un certo limite. E il limite è rappresentato dall'affermazione del presente come presente (...)⁷

Assumere e farsi carico del proprio punto di vista, significa anche, nella interpretazione di un pensiero, riconoscere i propri limiti, riconoscersi come singolarità finita e legata al proprio presente. Questo limite è anche tuttavia ciò che mette in comunicazione la filosofia del passato e la filosofia del presente: esso è la verità, il nocciolo della filosofia, la "continuità ideale", dice Semerari, che al di là della lettera del pensiero di un dato filosofo, è compito dell'interprete fare emergere.

Molti anni dopo queste prime riflessioni su Spinoza, Semerari così caratterizza l'atteggiamento teoretico nei confronti della storia della filosofia, distinguendolo da quello storiografico:

Se, dal punto di vista della temporalità, si volesse caratterizzare rispettivamente il lavoro teoretico e il lavoro storiografico, bisognerebbe dire che l'uno è un impegno del presente in vista del futuro, mentre lo storico ricostruisce le filosofie passate nelle connessioni, che esse ebbero, con le epoche nelle quali si definirono. Il lavoro teoretico è un prendere partito nei riguardi della situazione presente e delle possibilità offerte dal contesto presente nella prospettiva dell'avvenire⁸.

La situazione presente sulla quale Semerari riflette attraverso lo studio del pensiero di Spinoza concerne la possibilità stessa, dunque il futuro, della filosofia. Il problema della possibilità della filosofia viene legato, nel saggio del 1949, a quello della relazione fra l'idealità e l'individualità.

Il Bene costituisce, all'interno del pensiero di Spinoza, l'ideale dell'essere umano nella sua condotta morale. Il ragionamento di Rensi è che siccome questo ideale non coincide con la situazione di fatto, poiché la maggior parte degli uomini si fermano al secondo grado di conoscenza, esso non è valido per tutti e dunque il Bene non ha valore universale.

L'argomentazione che Semerari oppone a questa posizione mira a staccare, a separare l'individualità reale, l'esistente, il finito, la situazione di fatto, dall'idealità. Una cosa, dice Semerari facendo un esempio, è l'idea di tavolo, da tutti condivisa, un'altra sono gli oggetti reali ed esistenti che con maggiore o minore perfezione si approssimano a questa idea. La problematica che sin da questa primissima riflessione su Spinoza emerge, è quella del rapporto fra l'individuale e l'universale: la riflessione sulla possibilità di questo rapporto costituisce il nucleo della riflessione semerariana su Spinoza e coincide con la riflessione sulla possibilità stessa della filosofia.

Scrive Semerari:

Se Spinoza avesse impiantata la dottrina etica soltanto su basi personali, soggettivistiche, la sua non sarebbe stata filosofia, ma opinione. Che ogni filosofo enunci un pensiero, che la realtà stima secondo il personale sentire e ragionare, è pacifico. Ma è vero pure che, una volta espresso, il pensiero filosofico non si pone più come la sentenza di Tizio o di Caio, a Tizio e Caio soltanto applicabile, ma come oggettiva teoria, riguardante e Tizio e Caio e tutti quanti mai siano stati e siano, con un chiaro carattere di universalità e con un manifesto pretendere all'eternità. La filosofia, che sia filosofia, non si presenta come fatto opinabile, ma come verità. [...] Tronchiamo le radici dell'ob-

⁷ Ivi, p. 51.

⁸ Semerari, *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano, 1991, p. 24.

biettività e la filosofia muore o si ammorbida torpida nel fenomenismo, nell'empirismo, nel pragmatismo, che sono tutti aborti filosofici e che, se meritevoli sono di considerazione in sede filosofica, lo sono perchè la loro vanità denuncia esplicitamente una crisi profonda e seria del pensiero, un essiccamento di certe fonti della coscienza filosofica⁹.

Questa affermazione, che può sembrare molto forte, va letta, alla luce del successivo sviluppo del pensiero di Semerari, più come la posizione di un problema che come un assunto in cui sia possibile pacificarsi.

Difendendo Spinoza dall'accusa di scetticismo, Semerari con molta lucidità afferma che l'idealità non deve essere posta sul piano della situazione di fatto, ma piuttosto sul piano della possibilità. Il Bene spinoziano non è una universale situazione di fatto, ma una universale possibilità di fronte a cui gli uomini si pongono con la loro particolare individualità.

Quella che in questa primissima riflessione sulla filosofia spinoziana Semerari chiama Verità, non è una verità fattuale, realizzata, in cui l'uomo debba abbandonarsi allontanandosi dalla propria individualità, ma un ideale a cui tendere, una possibilità da realizzare. Vi è filosofia dove sia possibile tendere verso una verità universale, ma questa verità universale è piuttosto l'universalità di una possibilità, cioè l'universalità della possibilità del pensare di terzo grado, del pensare filosofico, del pensare l'ideale, del pensare a partire dalla propria situazione di fatto ma avendo la possibilità di trascendere questa situazione stessa.

Tra il filosofo nella sua singolarità finita e l'idealità che formula filosofando si apre, al contempo, un collegamento e uno spazio. La possibilità della filosofia è legata a questo spazio, al suo restare aperto.

Nel saggio del 1949 l'operazione di Rensi, applicata alla filosofia di Spinoza, del portare a coincidenza l'idealità e la situazione di fatto, non comporta solo il pericolo di un fraintendimento della lettera del pensiero spinoziano, ma ha come conseguenza grave il chiudere lo spazio fra idealità e situazione di fatto, fra finito e infinito, che è lo spazio della filosofia.

Il saggio del 1951 su *Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza*¹⁰, anch'esso ripubblicato in *Problemi dello spinozismo* come capitolo terzo, è altrettanto importante nello sviluppo di quelle idee che poi diventeranno portanti nel pensiero di Semerari. In esso la Verità, l'idealità come compito della filosofia si caratterizzano in maniera ancora più lucida e chiara.

L'idea che guida il saggio del 1951 è che il rapporto fra filosofia e religione, esplicitamente negato da Spinoza nel *Tractatus*, venga implicitamente posto nell'*Ethica*.

Per Spinoza si accede alla Verità nel terzo grado di conoscenza, che è il pensiero filosofico. In esso, dice Semerari, il pensiero non procede più per *generalia*, come il sapere di secondo grado, ma "di colpo scopre, intuisce la misteriosità dell'Essere e se ne spiega la razionalità intrinseca"¹¹. Tale razionalità intrinseca è Dio stesso nella sua essenza infinita ed eterna che è *natura naturans, ex necessitate*¹².

Se la verità a cui il pensiero filosofico accede è Dio nella sua essenza infinita, dunque il sommo bene, la filosofia coincide con la religione: religione e filosofia, dice Semerari, sono, dunque, nel pensiero di Spinoza, la stessa cosa, cioè *amor Dei intellectualis*. La filosofia ha come oggetto la verità e la verità è sommo bene.

⁹ *I problemi dello spinozismo*, cit., pp. 157-58.

¹⁰ Semerari, *Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1951, pp. 43-68.

¹¹ *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 121.

¹² Cfr. *Ibidem*.

In questa relazione fra Verità, Dio e Bene si cela una doppia conseguenza. La prima è quella della strettissima connessione fra filosofia teoretica e filosofia morale. La seconda connessione, ben più problematica, è quella fra filosofia e azione morale, cioè fra conoscenza e volere. Il rapporto che Spinoza nell'*Ethica* stabilisce fra filosofia e religione è esattamente il rapporto fra l'idea del bene e la sua realizzazione nell'azione. La religione, infatti, nella prospettiva dell'*Ethica* di Spinoza, non è altro, dice Semerari, che un fare pratico, condizionato e ispirato dalla conoscenza filosofica: essa è quindi la morale corrispondente al terzo livello della conoscenza.

L'interesse di Semerari verso il rapporto fra filosofia e religione nel pensiero di Spinoza è legato al fatto che esso non conduce ad un atteggiamento contemplativo e di abbandono all'essere della filosofia ma, al contrario, pone con forza il problema del rapporto fra l'idealità e la sua realizzazione nel mondo attraverso l'azione di individualità finite: il rapporto fra filosofia e religione non è altro che il rapporto fra l'idea del bene e l'azione individuale che la realizza.

Scrive Semerari commentando il pensiero di Spinoza:

L'amore intellettuale, beatificante, dona la forza che imprigiona le passioni e rende eticamente encomiabili, ripieni di bontà e di giustizia. L'amore intellettuale, nel rovescio, è perfezione morale, è spirito di razionale disciplina nel proprio fare etico¹³.

Poiché la retta azione morale comporta la conoscenza del bene e la conoscenza del bene, secondo Spinoza, è la verità del pensiero filosofico, dice Semerari, il rapporto fra la filosofia e l'azione morale è stretto e bilaterale. Da una parte, in quanto la filosofia è conoscenza del sommo bene, essa condiziona e definisce l'azione morale; dall'altra, poiché il vero coincide con il bene, la filosofia richiede, esige, per sua stessa essenza, di essere convertita in azione morale:

La logica dipendenza del praticare dalla teoria [...] è dipendenza della religione dalla filosofia, nel senso che l'avvertimento gnoseologico del filosofare conduce per forza necessaria (per la forza dell'idea che, in quanto è idea, afferma ossia vuole se stessa) all'operare secondo il suo principio, ossia, in bontà, all'effettiva attuazione del bene¹⁴.

Questo secondo aspetto del rapporto fra filosofia e religione, ossia fra idealità e azione della individualità finita, è quello che Semerari critica all'interno del pensiero di Spinoza. Spinoza stabilisce, infatti, non solo un rapporto di condizionamento reciproco fra filosofia e religione, teoresi e volontà, ma un rapporto di *identificazione* necessaria, immediata. Il fare della individualità finita non solo si ispira all'idea ma da essa viene determinato: l'uomo agisce per il bene poiché l'idea del bene vuole se stessa, tende a se stessa e lo fa attraverso l'azione dell'uomo.

Mentre nel saggio del 1949 l'obbiettivo polemico di Semerari era lo schiacciamento della idealità sul piano della individualità finita, errore dell'empirismo e del pragmatismo, questa volta si tratta del problema esattamente opposto: è l'individualità finita che viene schiacciata sul piano della idealità. In entrambi i casi il problema è la chiusura dello spazio vitale della filosofia.

La prospettiva dalla quale viene da Spinoza indagato il problema del rapporto fra filosofia e religione nel *Tractatus* è per Semerari profondamente diversa rispetto a quella dell'*Ethica*. Nel *Tractatus* Spinoza effettua una netta separazione fra la sfera della religione e

¹³ Ivi, p. 122.

¹⁴ Ivi, p. 124.

quella della filosofia. Questa apparente contraddizione fra l'*Ethica* e il *Tractatus* si spiega, secondo Semerari, con un radicale mutamento di prospettiva che fa sì che il termine religione nell'uno e nell'altro testo assuma un significato differente. Poiché non tutti gli uomini, pur avendone la possibilità, accedono alla conoscenza di terzo grado, è necessario, secondo Spinoza, che accanto alla religione come morale di terzo grado ispirata e guidata dalla filosofia, si ponga una religione volgare, popolare, basata sulla immaginazione.

Semerari scrive:

Se la religione nel senso proprio riposa sull'*intellectus* filosofico, di questo *voluntas*, la religione volgare avrà fondamento nella facoltà all'intelletto subordinata, che è il *sentire*, l'immaginazione. Per distinguere il *sentire*, che serve la religione popolare, da ogni altro sentire, lo si chiama *fede*¹⁵.

Il *Tractatus* trasporta, dunque, il problema tutto metafisico dell'etica sul piano dell'empiria, del concreto problema della convivenza di individualità finite le quali non tutte accedono nel corso della propria vita alla conoscenza filosofica, non tutte realizzano la possibilità universale del sapere di terzo grado. Portata sul piano dell'empiria, la religione diventa religione popolare, il cui compito è di dirigere la morale di coloro che restano fermi al secondo livello della conoscenza attraverso le scritture che colpiscono il sentire e l'immaginazione,

Questo tipo di impostazione ha il vantaggio, dice Semerari, di restituire l'autonomia reciproca alla filosofia e alla religione, di riguadagnare lo spazio fra di esse, in modo che la risoluzione dell'una nell'altra non sia più un automatismo necessario. Lo spazio che si apre tra filosofia e religione nel *Tractatus*, dice Semerari, è tuttavia uno spazio di non-dialogo: filosofia e religione divengono due mondi differenti e distanti fra cui non è possibile alcun rapporto che non sia un rapporto gerarchico di minore o maggiore approssimazione alla verità.

Il problema che Semerari indaga in questo saggio è dunque quello del rapporto della filosofia con l'azione morale, dell'ideale del bene con la sua effettiva realizzazione nel mondo. Si tratta ancora una volta del problema del rapporto fra finito e infinito, fra singolarità e ideale, fra uomo e filosofia.

Semerari ritrova nell'*Ethica* di Spinoza l'esigenza della necessità di questo rapporto ma anche il pericolo che questo rapporto si tramuti in una rigida coincidenza. Nel *Tractatus* ritrova invece la necessaria indipendenza dei due campi che però ha come risvolto negativo il pericolo della incomunicabilità, della non integrazione. La riflessione di Semerari sulla filosofia di Spinoza, sin dai suoi inizi, è dunque una riflessione sulle condizioni di possibilità della filosofia ed, in particolare, sulla sua condizione più importante che è quella del rapporto fra la singolarità finita e l'idealità.

§ 2. Il seme umanissimo della filosofia. L'idea portante de *I problemi dello spinozismo* è che l'interesse spinoziano nei confronti della filosofia, dunque della idealità, sia determinato da un intento antropologico-etico. La domanda, cioè, sottolinea Semerari, da cui parte la ricerca filosofica di Spinoza, riguarda l'agire morale delle esistenze finite e la possibilità che questo agire conduca alla felicità.

Semerari si interessa ai primissimi momenti della riflessione di Spinoza analizzando, nel primo capitolo del libro del 1952, il *Breve trattato*, con l'intento di ritrovare, al di sotto della costruzione metafisica, il suo "seme umanissimo", cioè la motivazione esistenziale che la ha determinata. La ricerca di questo *seme umanissimo* è una costante dell'intera riflessione di Semerari: tutte le volte che egli riflette sulla filosofia del passato, analizzando

¹⁵ Ivi, p. 134.

l'opera di un filosofo, l'attenta ricerca testuale e filologica è guidata dalla ricerca delle domande di partenza di questa filosofia. La ricerca di queste condizioni d'origine della filosofia non si esaurisce nella analisi del legame del pensiero con le condizioni storiche in cui il filosofo vive e della sua particolare individualità e visione del mondo, ma sprofonda più in basso ancora, verso la ricerca delle condizioni *trascendentali* della filosofia. Questo scendere più in basso della propria individualità determina, dice Semerari nel 1949, la necessità di spogliarsi della propria individualità:

Lo spogliarsi di ogni elemento personalissimo nell'atto del filosofare, seppure sia un ideale non sempre raggiunto dagli stessi filosofi, è condizione ineliminabile del filosofare. Quando pensa, il filosofo deve rendersi, fin che gli è possibile, nudo di particolarismi e di soggettiva passionalità, nuda come è la verità, di cui egli si professa paziente ricercatore¹⁶.

Questo spogliarsi di ogni elemento personalissimo è un po' quello che in seguito Semerari ritroverà nella *epoché* husserliana: si tratta di spogliarsi del proprio ruolo, della propria collocazione storico-sociale, di spogliarsi dei pregiudizi, non per dimenticare, bensì per ritrovare, la propria umanità, cioè la propria finita individualità, come condizione del filosofare.

Studiando la filosofia di Spinoza, dice Semerari nel primo capitolo di *I problemi dello spinozismo*, non ci si può fermare a descriverne l'impalcatura metafisica ma si deve invece scavare nelle fondamenta di questa impalcatura, per ritrovarne le motivazioni, le domande a cui essa costituisce una risposta, che sono anche le sue condizioni di possibilità.

Scrive Semerari:

Nessuno si ricorda del seme umanissimo della filosofia spinoziana. (...). Nel filosofo si butta da parte l'uomo, quasi che filosofia possa allignare dove l'umanità è sparita, e quella nota di dolente umanità, di uomo che sta vicino a ciascuno di noi e ben può interpretare l'anima di tutti noi, anche dei non filosofi, quello che ognuno dentro di sé sente e prova e forse non sa dire, quell'umanissimo sperimentare e soffrire, che accompagna dappertutto il filosofare di Spinoza, è stato cacciato via, come privo d'importanza o come alcunché di spurio da setacciare col crivello dell'impersonale misurazione scientifica: la filosofia di Spinoza viene ridotta a un problema di tecnicismo filosofico!¹⁷.

Spogliarsi da ogni "personalissimo elemento" vuole dire, allo stesso tempo, accedere alla finitudine e all'individualità umana come condizione di possibilità della filosofia. In questo spogliarsi, finitudine ed individualità non vengono cancellate, bensì ritrovate come fondamento.

Il problema del finito in relazione alla possibilità della filosofia non è dunque solo quello del suo rapporto con la idealità ma anche quello del suo rapporto con ciò da cui l'umano è caratterizzato, cioè con le strutture e le caratteristiche che lo definiscono come tale, e dunque, potremmo dire, con il *trascendentale*.

L'idealità è, per così dire, ciò a cui la filosofia tende, il suo oggetto ideale, mentre la problematicità dell'umano è la condizione di possibilità del filosofare.

L'umano, la sua finitudine e il rapporto problematico che esso intrattiene con se stesso, con gli altri e con il mondo costituiscono dunque la condizione del filosofare e, insieme, la motivazione della tensione verso l'idealità. L'umano inteso in questo senso è il trascendentale, la condizione trascendentale della filosofia: esso va distinto e non confuso con gli elementi personalissimi dell'individualità e tuttavia è necessario definire il suo rapporto profondo con tali elementi.

¹⁶ Ivi, pp. 157-158.

¹⁷ Ivi, pp. 10-11.

In queste prime riflessioni di Semerari, dunque, il problema della filosofia si pone come il problema del rapporto del finito con ciò a cui la filosofia tende e con la sua condizione di possibilità. Il metodo con il quale questi rapporti vengono da Semerari affrontati risponde all'esigenza della ricerca di una distinzione degli elementi in rapporto, che ne garantisca la relativa autonomia senza risolverli l'uno nell'altro schiacciando, sino ad esaurirlo, lo spazio che li separa, ma in modo tale da fare anche sì che, nello stesso tempo, questa autonomia non coincida con un reciproco autismo e che dunque tra gli elementi distinti sia possibile un continuo dialogo. Lo spazio di questo dialogo è lo spazio della filosofia.

La filosofia di Spinoza, così come appare nel discorso di Semerari, oltre che porre il problema del rapporto del finito con la propria condizione strutturale e con l'idealità, mostra come questi due rapporti non possano essere affrontati separatamente.

Il rapporto del finito con l'idealità va studiato attraverso il recupero della condizione di possibilità di questa tensione, attraverso, cioè, il recupero dell'aspetto umano della filosofia. Questo recupero dell'umano caratterizza e modifica il rapporto del finito con l'idealità connettendo la riflessione metafisica con il discorso filosofico-morale.

Nel pensiero filosofico, dice Semerari nel primo paragrafo del libro del 1952, sono rintracciabili fondamentalmente due tendenze: quella cosmologico-scientifica e quella antropologico-etica¹⁸. La prima è volta al problema della conoscenza, l'altra a quello dell'agire morale. La lettura semerariana del *Breve trattato* punta a dimostrare come, nella filosofia di Spinoza, queste due istanze si trovino profondamente congiunte: le domande di partenza del *Breve trattato* riguardano infatti l'uomo, il come ci si debba comportare per raggiungere la felicità e, dunque, cosa siano bene e male.

Semerari scrive:

È la coscienza incerta, costretta tra contrastanti motivazioni, – le motivazioni comuni del bene e del male –, che a un certo momento si chiede che cosa siano bene e male rispettivamente e trasforma l'istanza morale in termini di problema teoretico¹⁹.

La filosofia di Spinoza parte dunque dalla questione della felicità. La risposta filosofica a questo problema consiste nell'andare oltre il finito, nel trascendere il finito.

Tutto il discorso di Semerari attorno alla filosofia di Spinoza valorizza come elemento importante di questo pensiero il rapporto che esso stabilisce fra finito e infinito, che fa sì che la trascendenza del finito non coincida affatto con l'abbandonare il finito, con lo sconfiggerlo o al limite con il negarlo. L'infinito verso il quale il filosofo si porta è l'ordine naturale, le leggi eterne che regolano l'apparire e lo scomparire delle cose finite. L'infinito e il finito non sono dunque due realtà scollegate, alternative l'una all'altra, ma si compenetrano a vicenda. L'idealità, l'infinito è qualcosa che *riguarda*, nella filosofia di Spinoza, il finito. Finito e infinito non si pongono in alternativa poiché essi non sono sullo stesso piano, poiché, cioè, la loro differenza non è quantitativa bensì qualitativa.

Semerari scrive:

Il sommo bene, dunque, non è un bene più grosso che s'aggiunga agli altri beni, un qualcosa materialmente definibile, insomma un *contenuto*, ma è lo stato della mente, quando si appropria dell'ordine legislativo universale, che giustifica e normativamente regola ogni finito e la totalità dei finiti, e lo traduce in fatto di consapevolezza, in linguaggio concettuale²⁰.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 17-18.

Si tratta dunque di due piani fra i quali c'è un legame profondo: da una parte le cose finite e dall'altra l'eternità della legge che regola il loro ordine.

Il punto di partenza della riflessione spinoziana è dunque una condizione problematica, di incertezza, che determina la necessità di domandare a proposito del bene e del male: questo significa, dice Semerari, che la problematica metafisica, gnoseologica ha, come proprio punto di partenza, una domanda di carattere antropologico-etico.

Questo punto di partenza, questa condizione di incertezza che conduce a domandare a proposito del bene e del male è la condizione di possibilità della filosofia, il lato umano della filosofia, che essa non deve dimenticare nel momento in cui tende verso l'idealità.

Ciò che appare dal percorso semerariano nella filosofia di Spinoza è dunque che se il problema della filosofia viene affrontato a partire dalle sue condizioni di possibilità, la tensione verso l'idealità, la ricerca della verità, la metafisica, si mostrano nella loro intima connessione con questioni di carattere filosofico-morale.

Questa connessione non è solo un accidentale punto di partenza, una condizione *storica* di possibilità che poi viene abbandonata nel passato una volta raggiunta la verità metafisica, ma una condizione *trascendentale* del filosofare con cui, dunque, la loro verità metafisica deve continuare a mantenersi in rapporto.

§ 3. L'ambiguità della sostanza. *I problemi dello spinozismo* non si presenta come una puntuale critica del pensiero spinoziano, ma come il tentativo di portare in luce elementi che nello studio di questo filosofo solitamente rimangono sepolti. La filosofia di Spinoza viene presentata in questo testo come strutturalmente ambigua, contraddittoria, portatrice di due facce differenti irriducibili l'una all'altra e non scindibili: da una parte vi è il riconoscimento dell'esistenza degli individui nella loro pluralità e la negazione dell'esistenza delle categorie generali che divengono, così, solo enti di ragione; e dall'altra la risoluzione della pluralità delle singolarità finite nella unitarietà della sostanza.

Questa strutturale ambiguità consente a Semerari non soltanto di ricavare dal pensiero di Spinoza elementi a favore di una filosofia che tenga conto dell'umano, ma anche di riflettere sul punto in cui il pensiero di Spinoza, malgrado i suoi presupposti, dimentica l'umano e richiude lo spazio della filosofia.

Semerari scrive:

Spinoza sembra incerto tra l'adesione coerente all'intuizione dell'Uno e l'inclinazione ad apprezzare convenientemente la realtà dell'esperienza molteplice, differenziata e singolarmente responsabile, alla cui accettazione il filosofo non può essere contrario per l'orientamento immanentistico e spregiudicatamente realistico che osserva²¹.

La lettura semerariana non si ferma al rilevamento sul piano filologico di questo doppio volto del pensiero di Spinoza, ma si impegna ad andare oltre questa contraddizione: è possibile, dice Semerari, rimuovere filosoficamente la contraddizione o, meglio, riflettere sui punti critici che determinano lo slittamento fra l'uno e l'altro aspetto della filosofia di Spinoza.

Il punto critico della filosofia spinoziana per eccellenza è, nella lettura semerariana, il concetto di sostanza: buona parte dell'ambiguità del pensiero di Spinoza dipende dalla ambiguità del concetto di sostanza. Questa ambiguità è dovuta al fatto che, dice Semerari, Spinoza considera il concetto di sostanza da due punti di vista differenti. Da un punto di

²¹ Ivi, p. 49.

vista *esterno*, da un punto di vista, per così dire “panoramico”, la sostanza è la coincidenza di Dio e della Natura, essa è quindi un Dio-Tutto, rispetto al quale nessuna exteriorità è possibile: Questo Dio-Tutto

È la natura come Tutto e può essere rappresentato come un vastissimo ambiente, infinito recipiente, che contiene appunto *ad infinitum* l'esistenze: queste, nel recipiente chiuse, sembrano non avere individualità, confuse nell'immenso che le porta. Solo il Tutto, in quanto Tutto, è reale²².

L'altro punto di vista, il punto di vista *interno*, è il punto di vista umano, il punto di vista delle singolarità finite per le quali la sostanza non è qualcosa di esterno nella quale esse si risolvono, ma la loro propria ragion d'essere, la loro causa immanente.

Semerari scrive:

Tra la formulazione del Dio-Tutto e la formulazione di Dio-Causa immanente corre questo divario: con l'una si prescinde dagli esistenti e si bada piuttosto alla continuità temporospaziale dell'esistenze, con la seconda la totalità è presa non più come totalità in sé, ma come totalità delle determinate esistenze, la cui causa è immanente ed è unica (...) ²³.

Si tratta, quindi dell'alternativa della sostanza dal punto di vista di se stessa e della sostanza dal punto di vista umano. Ora, dice Semerari, la conoscenza filosofica, il terzo grado di conoscenza in Spinoza,

(...) consiste nell'intelligenza della *causa immanente* o *natura* della cosa²⁴.

Questo significa che il punto di vista dal quale la conoscenza filosofica considera la sostanza è quello interno, quindi quello umano: la filosofia è inscindibilmente legata al punto di vista umano, essa nasce dal livello della individualità finita. Il punto di vista umano si configura, così, come la condizione di possibilità della filosofia a partire dalla quale essa ricerca la causa immanente, la natura dell'oggetto, cioè la sua essenza, quello che lo fa essere ciò che è.

La sostanza, dunque, dice Semerari, in quanto causa immanente, può essere interpretata come l'essere dell'esistente.

Ancora una volta abbiamo qui la singolarità finita in tensione fra la propria umanità, che è condizione trascendentale del filosofare, e l'idealità. Questa tensione consente di portarsi oltre l'esistente, transcendendolo, ma in modo tale che questa trascendenza non sia abbandono dell'essente, ma tentativo di comprenderne l'essere o la causa immanente.

Nel discorso di Semerari si vede bene come, nel momento in cui il rapporto fra l'esistente finito e l'idealità perde di vista l'umano come condizione di possibilità di questo rapporto, l'esistente finito si disperde, si annulla, si aliena nell'idealità, dirigendosi verso di essa come in un viaggio a senso unico, senza possibilità di ritorno. Nel momento in cui l'esistente finito si disperde nell'idealità si annulla la condizione di possibilità della filosofia.

Semerari fa invece apparire dall'interno del pensiero di Spinoza la possibilità di un rapporto fra l'esistente finito e l'idealità che non annulli lo spazio della filosofia ed in cui la trascendenza dell'esistente sia la tensione verso la comprensione della sua stessa causa immanente. La riflessione filosofica sull'essere dell'essente in generale, dunque, non può prescindere dalla riflessione sulla condizione della possibilità stessa della filosofia, ossia

²² Ivi, p. 52.

²³ Ivi, pp. 52-53.

²⁴ Ivi, p. 53.

sull'umano. Semerari si sofferma a lungo ne *I problemi dello spinozismo* su questa possibilità, su questo movimento che si trova tracciato nella filosofia di Spinoza, che dall'esistente porta all'esistente: a partire dalla individualità finita, la filosofia si porta oltre l'esistente, non per negarlo, ma per comprenderne l'essere:

Non l'esistere, ma l'essere della cosa preoccupa il filosofo, quell'*essere* che, sì, si trova, *immane* nell'esistenza, però la condiziona e la determina e, se non vi fosse, nemmeno l'esistenza sarebbe²⁵.

La causa immanente degli esistenti molteplici e finiti è la loro unità strutturale, ciò che essi hanno in comune al di là delle loro determinazioni modali, l'idealità rispetto a cui gli esistenti non sono che singole possibilità. Ciascuna delle singole determinazioni modali di un'idealità (che rimane ente di ragione) è, nel pensiero di Spinoza, sottolinea Semerari, tanto più conoscibile quanto più è considerata in relazione alle altre determinazioni modali:

La cosa sensibilmente conosciuta non può distinguersi *perché non è stata confrontata e commisurata, e non poteva esserlo, per mancanza di un principio unificante e distinguente*. Di qui consegue che *la individualizzazione come riconoscimento della realtà propria di una cosa è possibile soltanto se la cosa è relazionata al e nel sistema nel quale rientra in base a un principio strutturale (...)*²⁶.

Questo principio strutturale è ciò che consente il rapporto fra gli uomini e fra uomo e mondo. Scrive:

Io non sarei quello che sono e non farei quello che faccio, se non fossi determinato da questo corpo che ho e da questa mente che ho, se non fossi *causato* a essere e a fare dalla struttura naturale epperò necessitante che è in me e se questa struttura non fosse identica e unica, pur nelle variazioni esistenziali, per tutti gli altri enti reali coi quali, in un modo o nell'altro, io devo incontrarmi durante il mio esistere²⁷.

Questa unità strutturale, secondo Semerari, deve essere interpretata come unità ideale, come ente di ragione e non deve essere confusa con l'esistente, né separata e considerata in alternativa ad esso. Questa caratterizzazione della sostanza rende il rapporto fra sostanza e singolarità finita, "una sorta di differenza ontologica":

[...] ci si potrebbe provare a conciliare il contrasto tra la sostanza unica e le molte cose esistenti, assumendo la sostanza come l'*essere* (non esistente) degli *esistenti*, che – come tali – *non* sono²⁸.

È facile sentire risuonare, in questa interpretazione del pensiero di Spinoza l'Heidegger di *Essere e tempo*, ma è nello stesso momento molto importante capire perché Semerari si rivolga in questa prima fase del suo pensiero allo studio del pensiero di Spinoza, piuttosto che a quello di Heidegger. Quello che Semerari ritrova nel pensiero di Spinoza e che non ritroverà nel pensiero di Heidegger è il rapporto profondo fra l'umano, la filosofia e la verità, che è il rapporto profondo fra la filosofia, il suo compito e le sue condizioni di possibilità. La filosofia, insomma, si presenta come un punto di vista umano sull'essere, e dunque limitato, interno, ma questa limitazione, com'è prefigurata nel pensiero di Spi-

²⁵ Ibidem.

²⁶ Semerari, *L'ambiguità di Spinoza*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1964; poi ripubblicato con lo stesso titolo in *Esperienze del pensiero moderno*, Argalia, Urbino, 1969, p. 62.

²⁷ *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 58.

²⁸ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 131.

noza, non è affatto un momento provvisorio, in cui una “notte dell’essere” abbia condotto l’uomo, bensì la possibilità stessa del filosofare. Nel momento in cui, cioè, Spinoza considera la sostanza dal punto di vista dell’individualità finita, l’umano conserva rispetto alla sostanza una propria “indipendenza”, nel senso che questo punto di vista non dipende da una decisione dell’essere o da un momento della sua storia. Questo vuol dire che non è l’essere il fondamento dell’umano, non è l’essere a determinare il modo in cui esso è visto dalla prospettiva dell’umano, ma è l’umano il fondamento dell’essere, la possibilità della trascendenza dell’esistente e della tensione verso l’idealità. Semerari cerca dunque, attraverso la riflessione sul pensiero di Spinoza, la possibilità di un pensiero della differenza ontologica diverso da quello heideggeriano in cui, cioè, questa differenza non sia solo un dato provvisorio che prelude alla risoluzione dell’essente nell’essere.

Ciò in vista di cui la filosofia si porta fuori dall’esistente è l’unità strutturale dell’esistente stesso. Ora, nel pensiero di Semerari, l’unità strutturale dell’esistente e la condizione di possibilità della filosofia convergono nell’umano, nella corporeità delle singolarità molteplici, finite ed in rapporto con se stesse, gli altri, il mondo. Questo rapporto fra l’idealità e l’umano come condizione trascendentale della filosofia comporta dunque un rapporto della verità con la temporalità, la corporeità, la relazione: questo significa che la verità non esclude temporalità corporeità e relazione, non li considera un ostacolo al suo raggiungimento, ma li richiede come sua condizione di possibilità.

Per questo contatto profondo tra idealità e singolarità finite che però non comporta l’identificazione, dice Semerari, diviene vana la questione (che Schelling ed Hegel rimprovereranno a Spinoza di non avere mai risolto) dell’origine del finito dall’infinito. Il fatto che Spinoza non si ponga questo problema è determinato, dice Semerari, non dall’incapacità di risolverlo ma dal fatto che la filosofia spinoziana pone, pur nella sua ambiguità, i presupposti per eliminarlo alla radice²⁹. Il rapporto fra finito e infinito non è un rapporto causale tra due esistenti, ma la presa di coscienza da parte del finito della sua essenza, della sua struttura, che è infinita perché non inizia e finisce con lui. Questo rapporto, dice Semerari, non è né una pacifica coincidenza né una irrisolvibile separazione che costringa ad una scelta, ma una continua inadeguazione³⁰.

Trascendere il finito vuole dunque dire riconoscere l’inesauribilità dell’essere in una sola delle sue determinazioni modali, in una sola delle categorializzazioni o delle predicazioni possibili, cioè vuole dire ritrovare oltre la propria singolarità finita ciò che accomuna con le altre singolarità finite: la filosofia assume in questa prospettiva un atteggiamento critico nei confronti della verità, sempre inadeguata, ed un atteggiamento aperto al dialogo con tutte le altre possibili determinazioni modali dell’essere e categorializzazioni di esso. Il rapporto fra finito e infinito, quindi, così come Semerari lo fa emergere dal pensiero di Spinoza, determina un rapporto con la verità tale che la trascendenza non sia mistico abbandono della propria singolarità finita, ma *relazione* della singolarità finita con se stessa, con gli altri e con il mondo.

Dice Semerari:

Ciascuna cosa singolare, in quanto esistente, è l’ente il cui essere è il rapporto con l’essere, immanenza che si sforza (*conatur*) verso la propria trascendenza³¹.

²⁹ Cfr. *I problemi dello spinozismo*, cit., pp. 63-65.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 220.

³¹ Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 137.

Nel momento in cui la singolarità finita si trascende verso l'infinito, nella insuperabile inadeguazione di questa trascendenza, essa, dice Semerari, accede all'eterno.

L'immortalità spinoziana non viene guadagnata con la rottura mortale della vita dell'*al di qua*, in una mitica fuga in luoghi fantastici, che ripetono la durata di questa esistenza, bensì con lo sforzo di ascesa ai valori permanenti dell'esistenza, che sono l'intima verità dell'Essere l'esistenza condizionante, immettendo sempre più a fondo la particolarità personale nell'universalità oggettiva (...) ³².

La immortalità o piuttosto, dice Semerari, la non-mortalità, il non cedere alla dissoluzione della propria singola esistenza finita, coincide con lo sforzo verso l'idealità, con la tensione verso l'umano il quale, condizione della filosofia, è nello stesso tempo immanente e trascendente rispetto al singolo esistente.

Quella a cui si tende attraverso la tensione verso l'idealità è, sottolinea Semerari, una immortalità esistenziale, una immortalità che ha a che fare con l'umano e non con l'immortalità della sostanza. Questo tipo di immortalità, l'immortalità da un punto di vista *interno*, dunque umano, coincide, dice Semerari, con la "responsabilità della soggettiva qualificazione nel processo spirituale dell'esistere" ³³, con l'impegno, dunque, nella ricerca della verità, con l'impegno per la trascendenza, che è tutto il contrario dell'assunzione di una oggettiva, pacifica e acquietante verità.

L'idealità a cui la filosofia tende è dunque ente di ragione, unità a venire, è compito della filosofia ma anche suo presupposto, ciò che la rende possibile e che le dà senso. Questo rapporto profondo fra la verità che la filosofia persegue e la sua stessa condizione di possibilità è un punto di fondamentale importanza nel pensiero di Semerari. La filosofia di Spinoza, così come Semerari la presenta, ha il vantaggio di fare intravedere la filosofia come compito umano della ricerca dell'umano. In essa "monismo e pluralismo non sono due termini antitetici" ³⁴, sino a che essenza e esistenza non si sovrappongono e mantengono la propria distinzione e sino a che, quindi, l'unità rimane un ente di ragione da perseguire attraverso la riflessione filosofica, e non un esistente perfetto nel quale abbandonarsi. Il momento in cui il rapporto fra monismo e pluralismo si perde, in cui le singolarità finite vengono travolte, dimenticate, dissolte nella sostanza, è quello in cui l'unità viene ipostatizzata, in modo da chiudere lo spazio fra esistenza ed essenza, che è lo spazio vitale della filosofia. A questo punto, ipostatizzata l'unità, abbandonatisi alla Verità, che non è più una possibilità ma qualcosa di ormai acquisito, la filosofia non ha più niente da dire e il dire filosofico diventa ripetizione di se stesso o, al massimo, storia della filosofia.

La riflessione sulla sostanza da un punto di vista "interno" non è, però, dice Semerari, nella lettera della filosofia di Spinoza, affatto scindibile dalla ricerca di un "punto di vista esterno sulla sostanza", dunque non più legato all'umano. Benché Spinoza affermi che solo ciò che è individuale esiste, le nozioni di *causa sui* e di Dio, entrambe coincidenti con quella di sostanza, implicano, dice Semerari, anche la nozione di esistenza.

§ 4. Spinoza oltre Spinoza. Da questa filosofia strutturalmente ambigua Semerari fa però continuamente emergere l'aspetto che consiste nel collegare l'individualità finita con l'idealità attraverso il rapporto ineludibile dell'individualità finita con l'umano. Questo fondare sull'umano come condizione trascendentale della filosofia il rapporto fra l'individualità finita e la verità, determina un nesso profondo fra la possibilità umana di conoscenza, l'idea della libertà, l'idea della corporeità e quella della relazione.

³² *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 246.

³³ *Ivi*, p. 248.

³⁴ *Ivi*, p. 58.

La filosofia appare, come abbiamo visto, nello Spinoza di Semerari, una delle molte possibilità del sapere umano e che, come tale, si configura non in opposizione ma ad un livello differente rispetto alle scienze positive. Semerari sottolinea nel pensiero di Spinoza questa esigenza di un sapere filosofico, di una conoscenza di grado diverso rispetto alle scienze particolari, non contrapposta ma, al contrario, con esse in continuo dialogo. Scrive:

Il problema di Spinoza si propone, così, come il problema di una *scienza del fondamento* che, salvando ciascuna scienza dall'autoassolutizzazione, rende possibile la massima interrelazione e organicità dei diversi contenuti scientifici³⁵.

Questa moderna esigenza si trasforma in metafisica tradizionale quando il fondamento perde la sua caratteristica di ente di ragione, quando, cioè, idealità e realtà di fatto si schiacciano l'una sull'altra e, dunque, la sostanza viene a condensare in sé sia l'essere che l'esistenza. La prima conseguenza di questa situazione è l'impossibilità della filosofia, l'impossibilità di un pensare capace di portarsi fuori dall'esistente, capace, cioè di non accettarlo passivamente, ma di sottoporlo a giudizio ed a critica:

Il sapere filosofico non nasce dall'evidenza dell'esperienza reale, ma dalla critica dell'esperienza evidente, dal vedere dentro a ciò che la conoscenza non filosofica solamente percepisce (sentit) o apprende nelle forme della relazione interfenomenica³⁶.

La filosofia di Spinoza, nella lettura di Semerari, si pone, dunque, a metà strada tra una tradizionale filosofia della sostanza e una ontologia trascendentale ed intenzionale. La filosofia spinoziana è, difatti, la scoperta della radice umana della filosofia, del punto di vista "interno", finito e limitato a cui essa è legata: la conoscenza umana della sostanza, nel pensiero di Spinoza, è limitata ai soli attributi del pensiero e della estensione, in cui la sostanza certamente non si esaurisce, ed è per questo legata allo "status ontologico dell'uomo", cioè alla sua stessa umanità³⁷. Questo dislivello, questa impossibilità di adeguazione della sostanza e della sua categorializzazione umana, prelude ad un'idea assolutamente deassolutizzata della sostanza, in cui essa diviene il "precategoriale", ossia il fondamento pre-scientifico delle predicazioni scientifiche, fondamento che non coincide con la categorizzazione attuale, ed è quindi infinitamente predicabile e mai riducibile all'interno di una sola delle scienze particolari.

In *L'ambiguità di Spinoza*, Semerari si sofferma a lungo sul rapporto che nel pensiero di Spinoza si stabilisce fra l'essere, il significato, il concetto della cosa e il rapporto intenzionale che essa stabilisce con la mente umana. Questo rapporto dipende, da una parte, dallo statuto ontologico della mente stessa, dalla sua struttura trascendentale e, dall'altra, dalla prospettiva che di volta in volta la mente assume rispetto a una determinata cosa. Semerari sottolinea con forza come questo rapporto si presenti nel pensiero spinoziano come tutt'altro che disincarnato: la mente, per lo Spinoza del *Breve trattato*, dice Semerari, entra in rapporto con se stessa e con il mondo esterno, attraverso il corpo, che non è in questo rapporto un corpo qualsiasi, e che non è il corpo biologicamente inteso, ma il *corpo proprio*. Il corpo proprio è l'insieme delle possibilità e delle impossibilità di ciascuno, ciò rispetto a cui la libertà di ciascuna individualità si trova condizionata. La cor-

³⁵ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 132.

³⁶ *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 56.

³⁷ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 139.

poreità in questo senso intesa, sottolinea Semerari, condiziona in maniera estremamente profonda la concezione spinoziana della libertà. Anche su questo punto la filosofia spinoziana è, secondo Semerari, profondamente ambigua:

La singolarità, il valore dell'individuale plurimità restano sconosciuti, lo sappiamo, al filosofare teoretico di Spinoza. Lo Spinoza metafisico ignora la realtà metafisica dei molti, sebbene lo Spinoza moralista e uomo del suo tempo ben altamente ed eroicamente avverta il pregio etico e politico della persona come tale³⁸.

La metafisica spinoziana, sottolinea Semerari, nega la libertà delle creature, poiché libertà è la possibilità di azione senza una causa necessitante, senza una causa esterna, l'autonomia, l'autosufficienza, che sono tutte caratteristiche della sostanza, la quale, dunque, è la sola a potersi ritenere libera. Ma la libertà della sostanza è una libertà assoluta, una libertà non umana. Anche qui, sotto la crosta del rigido ragionamento dello Spinoza metafisico, Semerari rintraccia una idea della libertà umana estremamente interessante, determinata dal fatto che in Spinoza sostanza e creature non sono reciprocamente opposte ed alternative. L'uomo nel terzo genere di conoscenza si scopre come determinazione modale della sostanza. Questa determinazione modale è una necessitazione che, se da una parte impedisce all'uomo di partecipare alla libertà assoluta della sostanza, dall'altra definisce la libertà umana. Semerari scrive:

La struttura della Natura universale, l'Essere che ciascuno costituisce come suo *modo* determinato, la Storia che si eredita e alla quale si compartecipa: ecco i fattori della necessitazione umana, ciò che l'uomo trova e ciò che gli è dato di essere e di diventare e il suo fare è mettere a frutto la dote avuta, secondo le possibilità e senza che della sua misura egli porti la responsabilità³⁹.

Ora, dice Semerari, la necessità a cui l'uomo, in quanto determinazione modale della sostanza, è legato, non è una necessitazione esterna, una costrizione che viene dal di fuori, proprio perché uomo e sostanza non si oppongono ma si compenetrano a vicenda. Il rapporto particolare che Spinoza stabilisce fra uomo e sostanza fa sì che la necessità della determinazione modale dell'uomo non contrasti con la sua libertà. La libertà è infatti il vivere senza necessitazioni esterne, seguendo e ricercando la propria stessa natura, e questo è quello che l'uomo può fare accedendo al terzo livello di conoscenza. Dal discorso spinoziano Semerari fa emergere insomma, la necessità come determinazione strutturale, interna, dell'umano e un'idea della libertà che con essa non contrasta ma che, al contrario, si basa sulla conoscenza razionale di questa determinazione strutturale. Libertà e filosofia sono dunque, sottolinea Semerari, profondamente legate nel pensiero di Spinoza, poiché il sapere filosofico, sapere di terzo genere, conduce razionalmente verso l'umano, dunque verso la determinazione strutturale, la finitudine, la corporeità che mette in rapporto con se stessi gli altri e il mondo, a partire dalle quali ogni azione libera e responsabile deve partire.

Semerari scrive:

Nell'essere vincolati esclusivamente alla ragione ultima del proprio essere naturale sta il significato più profondo e veritiero della libertà spinoziana. E questa libertà, perché tutta interiore, non ha confini che dall'esterno possano limitarla e violarla⁴⁰.

³⁸ *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 72.

³⁹ *Ivi*, p. 104.

⁴⁰ *Ivi*, p. 106.

Il rapporto fra questa libertà, che corrisponde al terzo genere di conoscenza, e quella che Spinoza definisce libertà giuridica, cioè quella garantita dalle leggi e dalle istituzioni, che corrisponde al secondo genere di conoscenza, dice Semerari, è un rapporto di vigilanza critica, in cui il sapere filosofico riporta al centro l'umano e le sue caratteristiche strutturali come origine e fine delle leggi e dello Stato. Nel momento in cui la libertà giuridica e la libertà umana trovano la loro connessione, la libertà, dice, diventa processo di liberazione, costruzione storica della libertà, tensione verso la realizzazione di comportamenti, leggi e istituzioni che tengano conto dell'umano senza passarvi sopra o attraverso⁴¹. La conoscenza filosofica non è dunque placida acquisizione della verità circa il proprio essere, circa la propria natura ma tensione, sforzo, conato, trascendenza.

La determinazione modale dell'uomo è dunque la sua corporeità e la sua storicità. Esse non sono una sorta di decadimento della sostanza, ma il modo in cui la sostanza si determina, il modo in cui è possibile la categorializzazione e la predicazione dell'indeterminato:

L'essere gode di libertà assoluta, ma tale libertà esplicitare ed attuare non saprebbe, se non si modificasse negli innumeri modi dell'esperienza finita. Senza la mia particolare determinazione e partecipazione, minime che siano, la realtà sarebbe diversa, non potrebbe esistere come esiste, la storia non procederebbe come procede. In ogni momento l'Essere è tutta la vita dell'esistenza⁴².

La libertà assoluta della sostanza, dunque, non si contrappone alla libertà umana ma si realizza, si concretizza in essa. Il rapporto fra la sostanza e l'uomo è, perciò, il rapporto fra l'indeterminazione del precategoriale ed una delle sue possibili categorializzazioni.

Il corpo proprio è la prospettiva a partire dalla quale avviene la categorializzazione e la predicazione. Al di sotto di tutte le prospettive incarnate, da cui è possibile considerare il mondo esterno e che possono entrare in relazione e in dialogo fra loro, vi è il punto di vista "umano" su cui esse sono tutte fondate e a cui tutte devono richiamarsi. Questo elemento trascendentale, condizione della possibilità di ogni visione particolare e della comunicazione fra di esse, è il fondamento e il compito della filosofia. Anche in questo senso antidogmatico, dice Semerari, può essere interpretato Spinoza quando afferma che nel terzo genere di conoscenza la mente conosce *sub specie aeternitatis*⁴³. L'eterno di cui Spinoza parla può essere inteso come l'onnitemporale piuttosto che come l'atemporale, cioè il fondamento precategoriale rispetto a cui da ogni prospettiva determinata dell'umano è possibile la categorializzazione. In questo senso è eterna l'infinita possibilità di predicazione del mondo. Ma è eterna anche, d'altra parte, la prospettiva umana, cioè la condizione trascendentale a partire dalla quale questa predicazione avviene: questa prospettiva è quella della singolarità finita, la *durata* finita delle cose. Quella che Spinoza chiama *durata*, dice Semerari può essere dunque interpretata come la *lo status ontologico* a cui è legata la prospettiva umana sul mondo. Durata ed eterno non sono dunque opposte, perché la finitudine della durata eccede se stessa costituendo un elemento di unità e dunque di comunicabilità con tutte le altre durate finite compresenti in un dato momento storico, passate e future. Il *tempo* è invece la modalità secondo la quale la durata diviene intellegibile, categorializzazione limitata che, non essendo assolutizzabile, ha bisogno della relazione, del dialogo con tutte le altre possibilità di predicazione. Il *tempo*, cioè la categorializzazione umana della durata, è legato, secondo Spinoza, dice Semerari, ai concetti di possibile e di contingente che, malgrado siano visti da Spinoza come *limiti o difetti* della visione umana, preludono ad una caratterizzazione moderna e positiva dell'umano.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁴² *Ivi*, p. 101.

⁴³ Cfr. *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 142.

Tutti questi elementi messi insieme e l'ambiguità stessa del pensiero di Spinoza, in bilico tra tradizione e modernità, lo rendono un *punto cruciale* della storia della filosofia. Dice Semerari:

Dopo Spinoza [...] la crisi del principio sostanzialistico, coincidente presso a poco con l'avvento della filosofia trascendentale, e l'approfondimento del trascendentale nel senso di una radicalizzazione del problema dell'uomo mostreranno come la filosofia non possa essere che filosofia dell'uomo e filosofia dell'uomo non possa esserci che quale filosofia del possibile e del contingente, oltre che del tempo, e mostreranno anche la esigenza di una ricostruzione semantica del possibile, del contingente e dello stesso necessario⁴⁴.

Nel pensiero di Spinoza, dice Semerari, si scopre la radice umana della filosofia e nello stesso tempo la si ricopre nella finzione della sostanza in cui essa dovrebbe risolversi. Ciò che è interessante della filosofia di Spinoza sono sia gli elementi di novità, di modernità che in essa emergono, sia l'ambiguità stessa poiché:

(...) Spinoza ha, forse per primo, mostrato paradossalmente la via per la quale la filosofia può produrre l'estranearsi dell'uomo a se stesso e assieme tentare il suo recupero e la sua riappropriazione⁴⁵.

La riflessione sul movimento che porta un pensiero filosofico dalla scoperta del proprio fondamento umano all'oblio di questo fondamento è determinante, nel corso del pensiero di Semerari, per la formulazione del concetto di *insecuritas*.

§ 5. Schelling, i due finiti e il carteggio filosofico. La riflessione di Semerari nella prima metà degli anni '50 si concentra, dunque, sulla questione del rapporto del finito, da una parte, con l'idealità a cui la filosofia tende e, dall'altra, con il trascendentale come condizione di possibilità della filosofia.

Nei primi due saggi su Spinoza abbiamo visto Semerari porre la necessità di un rapporto fra finito e infinito che non implichi né la loro coincidenza, né la loro impossibilità di comunicazione. La filosofia di Spinoza, come quella di Schelling, sembrano rivelarsi a questo proposito particolarmente interessanti per il fatto che finito e infinito, idealità e situazione di fatto non si presentano come alternative, come poli fra i quali sia necessaria una scelta e, nemmeno, il finito viene in esse presentato come una situazione provvisoria rispetto alla realizzazione dell'infinito o come uno stato di decadimento dell'infinito stesso.

Il primo saggio pubblicato da Semerari su Schelling nel 1955, che andrà poi a costituire la parte II del testo *Interpretazione di Schelling*⁴⁶ del 1958, riguarda proprio *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*⁴⁷. In esso, a partire dalla polemica fra Fichte e Schelling, Semerari fa emergere tutte le difficoltà che sorgono nel momento in cui si riflette sul problema del rapporto fra finito e infinito. Nel saggio del 1949, come abbiamo visto, la filosofia è legata alla possibilità di trascendere la propria esistenza finita in direzione di un'idealità che però *riguardi* l'esistenza finita stessa. Tutta la ricerca semerariana in questa fase è tesa alla sfida di un pensiero che trascenda il finito senza abbandonarlo a se stesso, senza dimenticarlo dietro una verità assoluta ormai raggiunta.

Nel saggio del 1955 Semerari si sofferma su una fase del pensiero di Schelling in cui la questione del finito nel rapporto con l'infinito mostra tutta la sua problematicità. Semerari

⁴⁴ Ivi, p. 143.

⁴⁵ Ivi, p. 146.

⁴⁶ Semerari, *Interpretazione di Schelling*, vol.I, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1958.

⁴⁷ Semerari, *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, in *Contributi*, a cura di A. Corsano, Vecchi, Trani, 1955, pp. 105-146.

fa scaturire questa problematicità dal serrato carteggio fra Schelling e Fichte che consegue alla pubblicazione del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Si tratta della polemica e della interazione fra la gnoseologia fichtiana e l'ontologia schellingiana. In questo complesso dialogo Semerari mostra come Fichte, nel tentativo di difendere la *Dottrina della scienza* e dunque l'io, il pensiero, il *vedere* come principio della filosofia, ponga, quasi involontariamente, in campo la questione del finito. Fichte, cioè, si attesta in questa polemica su una posizione che Semerari definisce "potenzialmente esistenziale"⁴⁸. Fichte, infatti rimprovera allo Schelling del *Sistema*, che l'assoluto non può essere considerato per se stesso, ma solo in relazione al *vedere*, solo, quindi, in relazione ad un pensiero a partire dal quale esso è considerato. Il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, invece, considera l'assoluto senza relazione a colui che lo pensa, ignora l'autocoscienza come fondamento della possibilità di porre il problema dell'assoluto: esso cerca di fare la storia dell'autocoscienza per ricavarne l'origine, ma senza tenere conto che tale storia viene fatta dal punto di vista dell'autocoscienza stessa. Schelling ritiene che non si possa considerare l'autocoscienza se non a partire dall'essere che la origina mentre, al contrario, Fichte ritiene che l'essere non possa essere considerato se non a partire dal *vedere* e, dunque, dall'autocoscienza stessa.

Nel mostrare questa contrapposizione, Semerari mette in evidenza il fatto che l'autocoscienza che Fichte contrappone all'essere di Schelling non coincide in realtà con l'esistenza finita. Per questo, dice Semerari, la posizione fichtiana è solo *potenzialmente* esistenziale: si tratta, infatti, di una autocoscienza assoluta nella quale gli esistenti individuali e finiti sono già risolti. Scrive Semerari:

La posizione di Fichte è, con questa impostazione, potenzialmente esistenziale. A renderla definitiva, manca l'accorgimento della esigenza esistenziale, *finita*, della soggettività. Il soggetto fichtiano è la pura universalità del sapere, la cui forma è l'Assoluto, ed è tale assolutezza che sopprime l'esistenza nello stesso momento che la si propone⁴⁹.

La maniera in cui Semerari lavora sulla polemica Schelling-Fichte è molto sottile: in entrambe le tesi contrapposte è già avvenuto, in realtà, lo schiacciamento del finito sull'infinito e quindi la chiusura dello spazio della filosofia: da una parte l'infinito viene ridotto alla *visione* della autocoscienza assoluta e dall'altra l'autocoscienza viene ridotta a prodotto dell'essere nella sua manifestazione. E però, venendo in contatto, dialogando fra loro, queste due posizioni *reagiscono*. Semerari insiste molto, nella descrizione del carteggio fra Schelling e Fichte, sul dialogo, sul fatto che la filosofia diventi risposta, "apertura serena", mutamento di posizioni, rapporto. In questa descrizione la filosofia appare doppiamente legata al rapporto con l'altro: da una parte vi è il reciproco mutare delle posizioni di Schelling e di Fichte in relazione alle reciproche obiezioni; dall'altra vi è anche il fatto che le obiezioni di Fichte pongono in realtà a Schelling tutt'altre domande rispetto a quelle da cui erano state generate, tutt'altre questioni che esulano dal voler dire dell'autore e che fanno sì che, benché Schelling risponda e non rimanga indifferente alle problematiche che Fichte gli pone, questa risposta non sia un riavvicinamento a Fichte ma uno spostamento ancora maggiore rispetto a quello del *Sistema*. Il carteggio è quindi questo gioco di reciproci spostamenti che non appaiono affatto come un progressivo cammino verso il vero, come una convergenza di posizioni, ma come, al contrario, un reciproco spostamento conseguente al risponderci, sempre da lontano ed un mettersi in relazione. È come se il carteggio apparisse in questo saggio come una condizione strutturale della filo-

⁴⁸ Cfr. *Interpretazione di Schelling*, cit., p. 90.

⁴⁹ Ivi, pp. 90-91.

sofia, che non è sapere solitario, chiuso dentro se stesso, ma confronto, slittamento, invio, risposta.

Il problema del vedere, il problema del punto di vista dal quale l'assoluto e la sua storia vengono considerati, che voleva essere una difesa del pensiero assoluto, pone dunque, in realtà, a Schelling la questione del rapporto dell'assoluto con il finito, scuotendo il sistema dell'idealismo trascendentale e costringendolo ad una riconsiderazione dei suoi fondamenti.

A partire da queste considerazioni Semerari analizza il *Bruno*, che è il punto di partenza di un travagliatissimo processo di ripensamento del rapporto fra finito e infinito che da qui attraversa praticamente tutta la filosofia di Schelling. Nel *Bruno*, dice Semerari, l'Assoluto si pone come l'identità di finito e infinito. Questo significa che l'Assoluto è originariamente *relazione* di finito e infinito:

Dunque, se né il finito né l'infinito sono *an sich*, essi non sono sostanze e, se non sono sostanze, devono stare in relazione, – la relazione dell'essere contrapposti, onde ciascuno di essi è quello che è –, e questa relazione è l'Assoluto⁵⁰.

Nella maniera in cui questo rapporto viene posto in risposta alle obiezioni di Fichte vi è naturalmente, sottolinea Semerari, la forte influenza di Spinoza. Identità fra finito e infinito significa che nessuno dei due termini è primo rispetto all'altro poiché non vi è tra di essi alcun rapporto di causazione o di fondamento. Questa originaria unità di finito e di infinito, dice Semerari, diviene, nel pensiero di Schelling, distinzione man mano che si procede attraverso i gradi del passaggio dall'infinito al mondo.

L'assoluto è dunque la relazione fra finito e infinito, dice Semerari, fra essere e pensiero, relazione continuamente in atto e mai risolubile in una delle due polarità. Semerari mette in rilievo l'importanza di questa posizione che fa dell'assoluto un rapporto, una relazione. Malgrado questo, però, questo relazionarsi, dice Semerari, è un assoluto relazionare, il quale è presupposto necessario della relazione nel mondo fenomenico. Vi sono, cioè, due livelli della relazione fra essere e pensiero: il primo livello è quello della relazione nell'assoluto, in cui l'uno e l'altro si integrano senza resto; il secondo livello è quello della relazione fenomenica in cui essere e pensiero, pur relazionandosi, non riescono mai a trovare un punto di pacificazione, un punto in cui la relazione divenga tranquilla coincidenza. Questo sdoppiamento del punto di vista, egli dice, è un elemento che accomuna le filosofie di Schelling e di Spinoza:

Per la intelligenza condizionata, il finito si distingue dell'infinito così come la intuizione non coincide con l'idea, la differenza rimane separata dall'indifferenza, reale e ideale sono disgiunti. Queste distinzioni e separazioni si annullano nell'Assoluto, perché l'Assoluto è il superamento supremo delle estreme opposizioni, pur vivendo intimamente di queste opposizioni⁵¹.

Dal punto di vista del finito vi è sì una relazione fra finito e infinito, ma questa relazione non si pacifica mai, è una tensione continua, la tensione dell'io fichtiano verso l'Assoluto. Il discorso portato avanti da Semerari in queste pagine, attraverso il rapporto fra la filosofia di Schelling con quella di Fichte, è molto complesso e articolato. L'obiettivo primario di Schelling era quello di allargare il campo della *Dottrina della scienza*, inserendola all'interno di un discorso più ampio, che oltrepassasse l'autocoscienza per ricercarne le condizioni di possibilità. Ora, nel momento in cui le critiche di Fichte portano l'atten-

⁵⁰ Ivi, p. 99.

⁵¹ Ivi, p. 98.

zione di Schelling verso il problema del finito, nel momento in cui, quindi, l'assoluto si configura come identità di finito ed infinito, la filosofia di Fichte si trova non solo compresa, abbracciata da un sapere più largo, più ampio che la comprende, ma stravolta nei suoi fondamenti. Questo è dovuto al fatto che la tensione del finito verso l'Assoluto, per la particolare maniera in cui l'assoluto si configura a partire dal *Bruno*, non è più semplicemente la tensione del finito verso l'infinito, in cui al limite si risolverebbe annullandosi, ma diviene la tensione del finito verso la *relazione* di finito ed infinito. Questa tensione è essa stessa un rapporto, un modo di relazionarsi. Vi sono dunque due relazioni: dal punto di vista dell'assoluto non vi è altro che la relazione pacifica del finito con l'infinito mentre dal punto di vista del finito vi è una tensione verso questa coincidenza, che è un relazionarsi con essa nel senso di uno sforzo, che rimane impossibilità di coincidenza.

Questa situazione determina nel *Bruno*, dice Semerari, uno sdoppiamento del finito: vi è un finito-infinito, un finito in sé, che è quello visto nella prospettiva dell'assoluto, e un finito-finito, un finito per sé, che è quello visto dalla prospettiva del finito stesso. Semerari mostra questo doppio punto di vista comune alla filosofia di Schelling e a quella di Spinoza come un elemento particolarmente fecondo, perché, al di là della diretta intenzione degli autori in questione, esso consente di evidenziare la necessità e le caratteristiche specifiche e imprescindibili del punto di vista umano. Il punto di vista umano si fonda sulla relazione, che non è mai assicurata, pacifica, senza sforzo.

Semerari scrive:

La differenza [...] di essenza e forma importa la *separazione di possibilità e attualità*, onde ogni finito è possibilità di un'altra realtà finita ed è realtà della possibilità contenuta in un altro finito. Tale differenza è il *fondamento della relazione di ciascun finito possibile o reale con un altro finito reale o possibile*. Questa relazione di possibilità e attualità, che è distinzione di reale e ideale e perciò *passaggio* dall'uno all'altro, è la *temporalità*. (...) La temporalità coincide con l'intrinseca relazionalità del finito⁵².

La separazione di essenza e forma, mostra qui Semerari, implica la separazione fra possibilità e attualità. La forma, il pensiero, diviene possibilità non attuale, punto di tensione, e questa tensione avviene nel tempo. Ora, questa separazione è la possibilità stessa della relazione: relazione e temporalità sono profondamente legate. Nel momento in cui questo relazionarsi perde l'elemento temporale, come avviene nella relazione fra finito e infinito nell'Assoluto, la relazione diviene piatta coincidenza, negandosi come relazione, perdendo quella condizione strutturale della relazione che qualche anno dopo Semerari avrebbe chiamato *problematicità*.

L'assoluto di Schelling si presenta dunque come l'ipostatizzazione del rapporto fra finito e infinito, cioè questo rapporto gelato e privato del tempo:

Se questi sono i presupposti della filosofia dell'identità, si vede come l'Assoluto, in quanto identità di finito e infinito, intuizione e concetto, reale e ideale ecc., sia la *definizione ipostatizzante della forma originaria del pensare, ossia la entificazione della categoria di relazione*⁵³.

Semerari sottolinea, così, l'apparire in questa fase della filosofia di Schelling, di un finito per sé, che tende nel tempo non ad un infinito in cui annullarsi ma alla relazione con esso. La modernità di questo pensiero si blocca laddove l'Assoluto diviene sostanzializzazione della relazione, dunque non relazione possibile a cui l'attualità del finito debba

⁵² Ivi, p. 114.

⁵³ Ivi, p. 101.

tendere, ma relazione attuale, già realizzata, che il finito-finito riguadagna annullando il proprio punto di vista e se stesso.

La problematica seguita da Semerari in questo saggio è la stessa che abbiamo trovato nei saggi del 1949 e del 1951 su Spinoza, ossia quella del rapporto fra idealità e situazione di fatto, fra esistenza e idea. Il saggio del 1955 chiarifica il fatto che affinché fra idealità e situazione di fatto non vi sia né coincidenza né reciproco isolamento non si può prescindere dall'elemento della temporalità, dunque dal finito-finito e dal suo punto di vista, per il quale l'idea, il vero, l'assoluto, è sempre l'inattuale da cui il tempo distanzia. Molto importante nel saggio del 1956 è dunque la definizione del concetto di relazione e il suo indissolubile legame con la temporalità.

§ 6. Dommatismo e criticismo: la questione della libertà. I titoli dei due primi saggi che Semerari pubblica su Schelling indicano con estrema chiarezza il doppio inscindibile binario che guida il suo l'interesse verso il pensiero di questo filosofo: la questione del finito e il rapporto fra metafisica ed etica⁵⁴. Queste due tematiche convergono entrambe nella questione della *relazione*. Considerare il pensiero di Schelling a partire da questa area problematica consente a Semerari di farne venire fuori un'immagine molto diversa da quella tradizionale, incasellata nell'idealismo, che lo riduce a punto di passaggio, ad anello di congiunzione dal pensiero di Fichte a quello di Hegel.

Semerari trae fuori la figura di Schelling dal suo tradizionale incasellamento, lavorando sul rapporto della prima fase del pensiero di Schelling, con quello di Kant.⁵⁵ Particolarmente interessante a questo proposito è *La valutazione schellinghiana di Kant*, del 1958⁵⁶, poi ripubblicato nel 1962 in *Da Schelling a Merleau-Ponty*⁵⁷, che si sofferma sulla interpretazione schellinghiana di Kant negli scritti del 1795, dunque sulla primissima produzione schellinghiana. Semerari mostra qui che benché la lettura schellinghiana di Kant sembri ricalcare le critiche di Fichte, essa si dirige sin dall'inizio verso un'interpretazione autonoma ed indipendente, che marca sin da subito la distanza del pensiero di Schelling da quello di Fichte e dall'idealismo classico in generale. In *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, dice Semerari, Schelling rimprovera a Kant il fatto che

(...) se, da una parte, indica i due tipi di giudizio come la forma originaria del pensare, dall'altra, però, non sa giustificarli sulla base di un più alto principio dal quale possano venire dedotti⁵⁸.

Se le critiche di Schelling si risolvessero in questa rivendicazione della ricerca di un principio primo delle forme della conoscenza, esse non si differenzerebbero in nulla, dice Semerari, da quelle di Fichte, il quale rimproverava a Kant di non essere riuscito ad andare al di là di una mera descrizione delle categorie, e di non avere trovato la strada verso la logica come *deduzione* delle categorie dal principio primo del pensare.

La novità della interpretazione di Schelling dipende, secondo Semerari, dal fatto che egli "riporta l'idea della *deduzione* a Kant stesso", trovando all'interno della *Critica della ragion pura* gli elementi per superare i limiti del pensiero kantiano.

⁵⁴ Cfr. *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, cit. e *L'etica di Schelling sino al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1956.

⁵⁵ Cfr. *Interpretazione di Schelling*, cit., p. XXVII.

⁵⁶ Semerari, *La valutazione schellinghiana di Kant negli scritti del 1795*, in "aut aut", n. 48, 1958.

⁵⁷ Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna, Cappelli, 1962, cfr. pp. 41-57.

⁵⁸ Ivi p. 44.

Semerari sottolinea il fatto che in *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Schelling ritrova la categoria di *relazione* come elemento chiave del pensiero kantiano e, nello stesso tempo, come elemento che ne consente il superamento. In questo testo, dice Semerari, Schelling nota che quando Kant descrive le categorie, le raggruppa in classi di tre e la terza deriva sempre da un atto dell'intelletto che mette insieme, mette in relazione le prime due. Questo procedimento logico che connette le prime due categorie all'interno di ciascuna classe con la terza, determina il fatto che non si tratta semplicemente di una descrizione, ma anche di un tentativo di stabilire un nesso, una relazione fra le categorie. Ciò che dunque, per Schelling, Kant intuisce, ma non segue nelle sue conseguenze, è che la *relazione* non è una categoria fra le altre, ma l'atto originario dell'intelletto che permette di determinare il nesso fra le categorie. Schelling scopre dunque all'interno della filosofia kantiana, dice Semerari, che

[...] *ciò che collega le forme derivate a quella originaria del pensiero sono le forme della relazione e le forme della relazione coincidono con la forma originaria*. Quindi, la unità e la possibilità delle specifiche forme del pensiero sono garantite dalla relazione, che ne realizza la deduzione, ma la relazione, in quanto si identifica con la forma originaria, è struttura del pensiero stesso e *senza di essa non si può pensare affatto*⁵⁹.

Quindi ciò che allontana il pensiero di Schelling da quello di Fichte, nella lettura di Semerari, è la scoperta, all'interno della filosofia kantiana, della forma originaria del pensiero come relazione. Questo significa che il principio di relazione non consente solo di pensare le categorie, cioè le forme del pensare umano, ma anche tutto ciò che attraverso queste forme può essere concepito. Il punto cruciale, che Semerari sottolinea analizzando questa primissima fase del pensiero di Schelling, è questo passaggio dalla relazione come possibilità del pensare le forme del pensiero, alla relazione come possibilità del pensare in generale.

La questione che Kant, secondo Schelling, dice Semerari, trascura in maniera totale, concerne il fondamento della categoria di relazione, ossia il "principio per il quale diventa possibile la forma originaria del pensiero come relazione"⁶⁰. La tematica del fondamento del principio di relazione viene affrontata da Schelling, sempre nel 1795, in *Dell'io come principio della filosofia*. Semerari esplicita il rapporto fra i due testi per mostrare come la domanda di partenza di *Dell'io come principio della filosofia* conduca questo testo dal titolo fortemente fichtiano verso uno scenario di pensiero distante da Fichte e dall'idealismo in generale. L'io, che è principio della filosofia e dunque delle forme del pensare, non è più il soggetto gnoseologico, ma l'uomo, l'umano. Il passaggio dal soggetto conoscente all'umano è determinato dal fatto che la domanda da cui queste riflessioni di Schelling partono riguarda la relazione.

Semerari mostra dunque come il fatto che il principio primo e imprescindibile del sapere sia la relazione implica, nel pensiero del primo Schelling, una convergenza del fondamento e dell'umano. Il fondamento del principio di relazione, che è fondamento del sapere, è dunque l'umano. Schelling sviluppa così, dice Semerari, quella che egli stesso chiama la "direzione verso il soggetto" del pensiero kantiano, e la sviluppa in maniera tale che il soggetto a fondamento del sapere non sia più il soggetto conoscitivo, ma l'essere umano in generale. Ciò che, quindi, secondo Semerari, caratterizza la lettura del pensiero kantiano di Schelling differenziandola fortemente sia da quella di Fichte sia da quella di

⁵⁹ Ivi, pp. 46-47.

⁶⁰ Ivi, p. 47.

Hegel è questo passaggio dal problema gnoseologico al problema ontologico. Ciò che diviene oggetto primo del pensiero filosofico non è, cioè, più il soggetto conoscente, e il fine della filosofia non si esaurisce più nella descrizione delle sue strutture conoscitive. Oggetto primo della riflessione filosofica è il fondamento di tali strutture conoscitive e dunque l'uomo, l'umano in generale e la relazionalità che lo caratterizza. L'ontologia schellinghiana, sottolinea Semerari, si configura come un'ontologia che non esaurisce l'uomo nell'essere ma ha come suo obbiettivo primario la determinazione dell'essere dell'uomo.

L'idea di una ontologia *critica*, o umana, è uno dei punti che Semerari mette maggiormente in rilievo nella sua lettura delle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, la cui edizione tradotta e curata da Semerari appare presso l'editore Sansoni nel 1958⁶¹. In questo testo, dice Semerari, è ormai chiaro quale sia per Schelling il principale problema del criticismo: esso non può opporsi in maniera decisa al dommatismo sino a che rimarrà una dottrina della conoscenza e sino a che il soggetto posto a suo fondamento sarà il soggetto conoscitivo. La *Critica della ragion pura*, cioè, pone il problema dell'essere dell'uomo ma poi restringe il proprio campo al soggetto conoscitivo.

Semerari scrive:

Impostare la questione del sapere nel modo della Critica significa sollevare implicitamente la domanda intorno all'essere dell'uomo, al punto che il criticismo, che della Critica è l'erede più coerente, non riuscirà a spuntarla sull'avverso dommatismo, se s'istituirà sulla sola facoltà conoscitiva e non sull'essenza stessa dell'uomo⁶².

Il valore della critica kantiana è dunque solo puramente metodologico. Essa indica la direzione verso l'essere dell'uomo. Al di fuori di questo valore metodologico essa diviene la riduzione dell'umano all'aspetto gnoseologico, la riduzione dell'uomo a soggetto conoscitivo. Identificare la critica con la metafisica in generale vuole quindi dire per Schelling, sottolinea Semerari, perdere di vista l'essenza dell'uomo di cui l'aspetto conoscitivo non è che una parte. Considerare la critica come *metodo* significa invece ampliarne l'orizzonte, e questo ampliamento consiste, sottolinea Semerari, nel trasformare la domanda kantiana "come sono possibili in generale i giudizi sintetici a priori?" in quello che è uno dei problemi centrali della filosofia di Schelling: "come è possibile che io esca dall'Assoluto e vada al suo opposto?"⁶³ Semerari mostra, quindi, come Schelling passi, negli scritti del 1795, dalla esigenza fichtiana di un principio delle forme della conoscenza, all'individuazione di questo principio nella relazione, alla esigenza di un fondamento della relazione stessa, e dunque ad una riflessione sull'essere dell'uomo in generale. Questo percorso, dice Semerari, conferisce a Schelling, già in questi suoi primi anni di riflessione, una "posizione eccezionale" nei confronti dell'idealismo, tale che risulta difficile schiacciarlo all'interno di questa corrente di pensiero.

Questa lettura schellinghiana della critica, dice, fa sì che:

La domanda storica della *Critica*: com'è possibile conoscere? diventa quest'altra: com'è possibile essere? E cioè: com'è possibile il concreto? com'è possibile l'uomo come unità di teoria e prassi e come libertà? qual è il fondamento per il quale ciò che è? infine: perché c'è qualcosa in generale e non il nulla?⁶⁴

⁶¹ Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, prima traduzione italiana, introduzione e note di G. Semerari, Sansoni, Firenze, 1958.

⁶² *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., p. 51.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 52.

Nella critica di Schelling a Kant, Semerari ritrova la questione principale su cui riflette in questi anni, che abbiamo già affrontato parlando del suo rapporto con Spinoza: si tratta della questione del rapporto fra idealità e finitudine umana, cioè della possibilità di una metafisica, di un'ontologia, di un pensiero dell'essere in cui l'essere non sia un'alternativa all'umano. La critica kantiana, nella lettura di Schelling, dice Semerari, non dimostra l'impossibilità della metafisica in generale, ma l'impossibilità di una certa metafisica, l'impossibilità di una metafisica che non tenga conto della direzione verso l'umano che Kant indica senza riuscire a seguirla sino in fondo.

Ciò che nel pensiero di Semerari sembra farsi strada, attraverso la riflessione sulla filosofia di Schelling, è che il rapporto fra idealità e singolarità finita non possa prescindere dalla relazionalità strutturale dell'umano. Schelling esce dalle maglie del criticismo e della sua riduzione idealistica, sviluppando, dando forza al principio di relazione, che la critica kantiana contiene ma le cui potenzialità rimangono inesprese. Lo studio, dunque, della possibilità di un rapporto all'idealità che non sia alienazione della singolarità finita non può prescindere dalla relazione. La questione della relazione si lega, dunque, nella lettura semerariana di Schelling in maniera strettissima alla questione della possibilità della filosofia.

§ 7. Filosofia, relazione e libertà. Abbiamo visto come Semerari sottolinei il fatto che nella filosofia di Spinoza la questione della possibilità della filosofia sia legata alla questione della libertà. La riflessione di Semerari su Schelling aggiunge a questo intreccio la questione della relazione. Lungo tutto il libro del 1958 su Schelling si presenta in maniera chiara il triplice legame fra filosofia, libertà e relazione che costituirà un elemento importante nel pensiero di Semerari.

In *Nell'io come principio della filosofia*, dice Semerari, solo ad una lettura superficiale la interpretazione schellinghiana di Kant si allinea con quella di Fichte. L'io principio della filosofia non è più il soggetto conoscitivo kantiano, ma qualcosa di molto più complesso. Questo discostamento da Fichte dipende fondamentalmente dalla influenza di Spinoza sul pensiero di Schelling.

Semerari scrive:

A un primo esame sembra che Schelling in nulla si discosti dal Fichte. Ma, intanto, a volte l'Io viene chiamato Assoluto e gli si attribuiscono tutti i caratteri della *Sostanza* di Spinoza, meno quello dell'oggettività o *cosalità*, tanto che si può dire che l'*Io* è il nome da Schelling usato per designare, in clima fichtiano, la *Sostanza* assoluta di Spinoza⁶⁵.

Nel momento in cui l'Io coincide con la sostanza assoluta spinoziana, esso non è più il soggetto gnoseologico, ma è anche fondamentalmente libertà, dunque soggetto morale. Semerari sottolinea come lo stesso Schelling, nella seconda edizione di *Dell'io come principio della filosofia*, nel 1809 metta in evidenza che l'io così come viene inteso in questo saggio “viene preso dappertutto non come soggettivo, ma come assoluto, che è quanto dire come identità di soggettivo e oggettivo”⁶⁶.

Il fatto che quest'io sia ben lontano dal soggetto gnoseologico fichtiano permette, secondo Semerari, a Schelling di superare in maniera risolutiva il contrasto kantiano fra moralità e libertà che dipende, a sua volta, dal contrasto fra noumeno e fenomeno, poiché la moralità in Kant riguarda la mia essenza razionale, mentre la felicità riguarda la mia esi-

⁶⁵ *Interpretazione di Schelling*, cit., pp. 14-15.

⁶⁶ Ivi, p. 18.

stenza fenomenica. Come nel pensiero di Spinoza, in Schelling libertà e felicità non possono essere in contrasto poiché la libertà è l'indipendenza da vincoli esteriori, la possibilità di realizzazione del proprio essere, la possibilità di essere quello che si è, il che conduce alla felicità. Il finito realizza la propria libertà non rinunciando a se stesso, ma tendendo verso se stesso, e in questa tensione esso non si allontana, ma tende, al contempo, verso l'infinito.

In *Interpretazione di Schelling* Semerari insiste in modo particolare sull'elemento della "anticipazione della decisione pratica", attraverso il quale Schelling nelle *Lettere* risolve la questione dell'alternativa fra dommatismo e criticismo. Il dilemma fra dommatismo e criticismo per lo Schelling delle *Lettere*, dice Semerari, non può essere risolto sul piano teorico, ma esclusivamente sul piano pratico, cioè attraverso l'esercizio della libertà⁶⁷. Il dommatismo è nelle *Lettere* l'atteggiamento umano di "rinuncia alla libertà e di abbandono all'oggettivo"⁶⁸ mentre il criticismo è l'atteggiamento di "lotta contro le forze oggettive che minacciano la libertà personale"⁶⁹:

Il criticismo considera lo scopo finale come oggetto di un compito infinito (...) e si tramuta in dommatismo tosto che ponga lo scopo finale come già realizzato in un oggetto oppure come realizzabile in una particolare epoca⁷⁰.

Al livello teoretico, dice Semerari, è impossibile, per lo Schelling delle *Lettere*, comprendere la differenza fra criticismo e dommatismo poiché la loro differenza è al livello della pratica, in quanto l'uno è la rinuncia alla libertà umana e l'altro la scelta per la libertà.

Scrivo Semerari nel testo del 1958:

Seguire il dommatismo o il criticismo è atto di scelta della nostra libertà spirituale. Porre un sistema, porre dei principi, non può essere altro che il risultato di un'anticipazione della decisione pratica (*Anticipation der praktischen Entscheidung*)⁷¹.

Semerari distingue, nel libro del 1958, molto chiaramente l'anticipazione della decisione pratica dall'Io pratico di Fichte, che è il fondamento dell'Io teoretico:

Tale decisione pratica è qualcosa di diverso dal fondamento volitivo dell'Io fichtiano. Se l'Io pratico di Fichte, fondamento dell'Io teoretico, in definitiva è compreso nello stesso sistema speculativo di cui è fondamento (...), la *decisione* schellinghiana si pone al di qua del sistema speculativo⁷².

Riprendendo il concetto di libertà dal pensiero di Spinoza, quindi, Schelling evita uno dei pericoli dello spinozismo che è quello di fare del rapporto fra finito e infinito, in cui si realizza la libertà, una necessità meccanica, un circolo che non ha punti esterni, in modo che il sapere filosofico, la conoscenza dell'assoluto, assorba in se il finito, il prefilosofico. Il finito nella filosofia di Spinoza è già in rapporto, già dentro l'assoluto, l'atto di libertà attraverso il quale ci si scopre in rapporto con l'assoluto rischia di ridursi ad un atto dell'assoluto che, attraverso o per mezzo del finito, riscopre se stesso. Il medesimo problema si ha nella filosofia di Fichte: l'io pratico è già dentro il sistema, già in rapporto con l'assoluto e la sua libertà dipende da questo rapporto originario.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁶⁸ Semerari *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 48.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Interpretazione di Schelling*, p. 26.

⁷¹ *Ivi*, p. 23.

⁷² *Ibidem*.

Schelling pone invece, dice Semerari, la libertà come condizione della filosofia in modo che essa si situi ad un livello che precede l'idealizzazione e il rapporto con l'assoluto. Non è il rapporto con l'assoluto che fonda la libertà umana, ma la libertà umana che fonda il rapporto con l'assoluto. Nel secondo saggio pubblicato su Schelling, che confluisce poi nel primo capitolo del libro del 1958, Semerari sottolinea come la questione della libertà sia l'elemento portante della riflessione di Schelling, ciò che ne determina i mutamenti di posizione e ciò che al contempo consente di tenere insieme le diverse fasi del pensiero di Schelling:

(...) sempre lo Schelling è stato accompagnato, nella sua ricerca, dal principio alla fine, da una sollecitazione morale che, a volte sottintesa e a volte del tutto dichiarata, è in ogni caso un motivo decisivo del suo processo mentale. Per amor di precisione, ma senza ipotecare le conclusioni della nostra ricerca, osiamo dire che è, prima, l'insorgenza e, poi, il crescente peso del bisogno etico a determinare la direzione del multiforme corso della filosofia schellinghiana⁷³.

La anticipazione della decisione pratica nelle *Lettere* è il tentativo di salvaguardare la libertà dalla sua risoluzione nell'assoluto. La libertà precede ed è condizione della possibilità di ogni filosofare. Questo significa che questo livello pre-filosofico, che diventa fondazione trascendentale della filosofia, non si assorbe nella idealità ma rimane in rapporto con essa. Il criticismo rischia di divenire un dommatismo rovesciato nel momento in cui non scende al livello della decisione pratica, al livello della fondazione trascendentale del sistema filosofico stesso e della filosofia in generale. Quando questo non avviene il finito è ridotto, *alienato* nell'infinito.

Semerari sottolinea l'idea schellinghiana della *anticipazione della decisione pratica*, poiché essa coincide con la scoperta di un livello prefilosofico, di un livello *vitale*, dell'umano, potremmo dire del mondo della vita, che la filosofia non può assorbire in se stessa e che nello stesso tempo è condizione trascendentale della filosofia.

Scrive Semerari:

Il problema di Schelling appare, con questa sottile caratterizzazione, già distintamente delineato: bisogna scendere alle viscere dei sistemi filosofici, alla loro prima origine. [...] Il discorso di Schelling può essere ritradotto anche in questi altri termini. La filosofia è il sistema della ragione: la decisione pratica, che, fondando il sistema filosofico, rimane tuttavia al di qua del sistema e della ragione, è l'esistenza, il mondo della vita. Fuori dalla ragione, nella sfera prerazionale, rimane il principio della ragione e della filosofia, che è l'esistenza, la vita. Esistenza e vita tendono alla ragione, la filosofia è il rispecchiamento di questo tendere, ma la ragione e la sua scienza, che è la logica, non riescono mai ad assorbire interamente la vita e l'esistenza. Quando ciò avvenisse, finirebbero la vita e l'esistenza e la filosofia scomparirebbe nell'ordine assoluto della ragione⁷⁴.

In queste affermazioni è chiara l'influenza della fenomenologia husserliana e la direzione di ricerca di Semerari verso la possibilità di un rapporto fra mondo della vita e filosofia che non consista nella riduzione dell'uno nell'altro. In questo scavare alle viscere del sistema filosofico si anticipa uno dei temi importanti della filosofia di Semerari che è il *filosofare dal basso*, il filosofare che non dimentica il suo essere fondato nella finitudine dell'umano e nello stesso tempo non rinuncia alla idealità. Questo atteggiamento *viscerale* della filosofia implica la scoperta del prerazionale, del reale, del finito, non come momenti provvisori e da superare, ma come fondamenti della possibilità della ragione, dell'idealità

⁷³ Ivi, p. 2.

⁷⁴ Ivi p. 24.

e dell'infinito. Fra la filosofia e il suo fondamento prerazionale, quindi fra infinito e finito, si instaura, così, un rapporto non circolare, un rapporto in cui fra i due termini vi è sempre "uno iato mai definitivamente colmato, perché il mondo della vita è sempre più vasto del mondo della logica"⁷⁵. Questo iato, la sua permanenza, il non essere mai colmato, è la condizione di possibilità del sapere filosofico: la filosofia si riduce alla sua storia quando, come nel sistema hegeliano, reale e razionale si schiacciano l'uno sull'altro sino a coincidere.

La questione del rapporto fra finito e infinito, fra vita e idealità, fra il prefilosofico e il sistema, viene individuata da Semerari come la linea guida attraverso la quale è possibile seguire e comprendere le mutevoli fasi del pensiero di Schelling. È a questo proposito illuminante la citazione di Wittgenstein che Semerari sceglie come epigrafe che apre il libro del 1958:

Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind⁷⁶.

Questo inquieto, non pacificabile mondo della vita, è ciò che Semerari vede emergere dal pensiero di Schelling, ed è l'elemento attraverso cui egli restituisce a questo pensiero una sua autonomia rispetto all'idealismo in generale.

Il compito del criticismo, inteso come *metodo* e non come sistema, consiste nel sorvegliare sui pericoli dello schiacciamento di finito e infinito, sulle conseguenze che l'eliminazione dello spazio fra di essi ha per la libertà umana e per la possibilità stessa della filosofia. Semerari riassume, sia nel testo del 1958, sia nel saggio di apertura di *Da Schelling a Merleau-Ponty*, questo pericolo nel concetto di *alienazione*.

Scriva Semerari:

Passare dal dommatismo al criticismo significa, da ultimo, passare dall'alienazione in un mondo estraneo alla riappropriazione di sé e trasformare le idee da oggetti astratti del sapere in leggi della vita⁷⁷.

Il criticismo rettamente inteso, il criticismo come metodo, è la critica della *alienazione*. Questo atteggiamento metodologico del criticismo precede ogni sistema possibile ed è la libera scelta per la propria libertà. L'opzione per il criticismo è un'opzione per la libertà umana, ed è la scelta della relazione con l'infinito, della relazione dell'esistenza finita con l'idealità.

Semerari sottolinea, nel libro 1958, come sin da subito la questione della libertà umana non resti nel pensiero di Schelling una questione *meramente intimistica*. La questione della libertà umana non riguarda, cioè, solo il rapporto della singolarità finita con l'infinito. Essa non è risolta nel momento in cui si comprende la necessità di un rapporto non alienante con l'infinito. La libertà deve potersi realizzare, e per questo deve essere considerata nei suoi rapporti con il mondo naturale e con gli altri uomini. Questo significa che il finito non è un elemento che viene successivamente annullato dalla realizzazione della relazione con l'infinito. Finitudine e relazione sono, dice Semerari, nel pensiero di Schelling profondamente legate. La finitudine è il principio stesso della relazione, ciò che la rende possibile. Leggendo il *Sistema* Semerari sottolinea il fatto che, nel pensiero di Schelling, ciò che mi accomuna con le altre individualità è la *limitazione originaria*. Individuarsi, cioè distin-

⁷⁵ Ivi, p. 25.

⁷⁶ Ivi, p. III.

⁷⁷ *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 28.

guersi dalle altre individualità significa *limitarsi*, scegliere alcune cose piuttosto che altre. La limitazione originaria è una scelta che precede ed è condizione di possibilità di ogni altra scelta, essa è la scelta per la limitazione, per la determinazione, per la individuazione. Essa è l'atto libero della scelta della propria finitudine. Semerari si sofferma a lungo nel libro del 1958 sulla questione schellinghiana della limitazione e sulle sue implicazioni. La limitazione originaria è in effetti, egli dice, ciò che mi accomuna con tutte le altre individualità e, in quanto elemento accomunante, mi consente di avere con gli altri una relazione. Tuttavia, la scelta per la determinazione, per la individuazione è anche la scelta della propria differenza. La scelta della propria differenza comporta, oltre che la limitazione originaria, che mi accomuna alle altre individualità, anche quella che Schelling chiama "limitazione derivata". La limitazione derivata è:

[...] il mistero della personalità, della individualità come vocazione originaria condizionante l'intero processo delle storiche determinazioni, di ciò per cui ciascuno si distingue da tutti gli altri nello stesso momento in cui si riconosce a loro accomunato nella partecipazione alla determinazione in generale⁷⁸.

La limitazione derivata è per Schelling, sottolinea Semerari, al di fuori di ogni possibilità di spiegazione: essa segna ancora una volta il limite della ragione, aprendo lo spazio fra la filosofia e la vita da cui essa nasce e che ad essa non può essere ridotta. La limitazione derivata è l'esistenza stessa così come essa si configura, ciò di me che io non scelgo ma su cui ogni mio atto libero si fonda. Questo rapporto non riducibile ad unità, non sintetizzabile, fra la limitazione derivata che è la mia natura, che io non ho scelto, e le scelte libere che sulla base di essa io compio, limitandomi ulteriormente, cioè costruendo la mia individualità, conduce Schelling alla questione del rapporto fra io e natura, cioè alla *Naturphilosophie* che conduce a sua volta alla storicizzazione dell'assoluto.

§ 8. La filosofia della natura. Semerari presenta la filosofia schellinghiana della natura come conseguenza diretta dei problemi che la filosofia dell'io si è trovata davanti. Tutti questi problemi si riassumono in quello del rapporto fra finito e infinito, che non è, come abbiamo visto, nel pensiero di Schelling, una questione meramente teoretica, poiché essa riguarda in primo luogo il problema della libertà. Schelling si pone, nell'interpretazione di Semerari, il problema di un rapporto fra finito e infinito in cui la libertà non venga dispersa e annullata. Semerari mostra nel libro del 1958 come l'originalità del pensiero schellinghiano sia determinata dalla reazione chimica della questione del rapporto finito-infinito con la questione della libertà: questa reazione dà luogo alla riflessione sulla relazione e sul suo rapporto con il tempo. Questo complesso intreccio di problemi è ciò che porta avanti il pensiero di Schelling provocando frequenti mutamenti di posizione, che in questa luce appaiono però non più come disordinata incoerenza ma come tappe di una faticosa chiarificazione di importanti questioni.

La filosofia della natura si presenta, dunque, nella lettura di Semerari, come una risposta ai problemi sorti all'interno della filosofia dell'io, ossia in particolare del problema del rapporto dell'io cosciente della propria individualità (la limitazione originaria) con la sua natura, con tutto ciò, cioè, che, pur diventato cosciente, rimane al di fuori da ogni possibilità di scelta (la limitazione derivata). Non vi è, dunque, nel pensiero di Schelling, mostra Semerari, alcuna alternativa fra la filosofia dell'io e quella della natura: la filosofia della natura coincide con il problema della storia dell'io, ossia "di come l'Io è diventato Io"⁷⁹.

⁷⁸ *Interpretazione di Schelling*, cit., p. 40.

⁷⁹ Ivi, p. 129.

La filosofia della natura rappresenta dunque il momento, dice Semerari, in cui l'io ritrova il proprio passato dimenticato, la propria storia.

Scrive:

È singolarmente degno di rilievo il fatto che Schelling scopra insieme la filosofia della natura e la storia, la natura come fondamento della coscienza dell'Io e la storia come ritorno trascendentale della coscienza dell'Io alla natura⁸⁰.

Ciò che Semerari sottolinea è la coincidenza della filosofia della natura con la riflessione sulla storia dell'io. Riflettere sulla storia dell'io significa comprendere che esso non è che la punta emergente di un più vasto territorio sommerso che è, allo stesso tempo, ciò che è al di là dell'autocoscienza e ciò da cui l'autocoscienza proviene. La storicizzazione dell'io in cui esso trova il suo punto di contatto con la natura è un momento importante della filosofia di Schelling, anche perché esso si muove verso l'esigenza di una destrutturazione dell'assoluto. La storicizzazione dell'assoluto può in effetti essere intesa in due modi, dice Semerari: nel primo modo, quello che rientra in pieno nella tradizione dell'idealismo, la storia non è altro che il luogo della *manifestazione* dell'assoluto; nel secondo modo, quello verso cui il pensiero di Schelling tende, la storia è il luogo della *costruzione* dell'assoluto. Concepire il rapporto fra l'assoluto e la storia in questo secondo modo significa ammettere che la storia possa incidere sull'essere dell'assoluto⁸¹:

Nel secondo caso, si toglie all'Assoluto il carattere della definitività, si nega non solo che esso si sia mai realizzato tutto nel tempo della storia ma pure che possa mai considerarsi in se stesso concluso: si passa, allora, alla riforma radicale della nozione dell'Assoluto, dall'Assoluto come realtà – già tutta svelata o da infinitamente svelare –, all'Assoluto come una esigenza di quel concreto processo storico che ha nei soggetti umani, nella libertà degli uomini, l'altra fondamentale esigenza⁸².

La filosofia di Schelling, dice Semerari, rimane in effetti in bilico fra queste due diverse concezioni dell'assoluto, non cede mai totalmente al primo modo di intendere la storia per la sua attitudine di base a non distaccare mai la questione teoretico-conoscitiva dal suo presupposto esistenziale e umano, attitudine dovuta al suo rimanere sempre legata alla domanda circa la libertà umana. Ciò che fa inclinare il pensiero schellinghiano verso il secondo modo di intendere la storia, portandolo fuori dai canoni dell'idealismo, sono i concetti, sottolinea Semerari, di *relazione* e di *ambiguità*. Attraverso di essi il pensiero di Schelling si muove verso una critica della assolutizzazione della sostanza. Abbiamo visto come Semerari individui la centralità del concetto di relazione sia nella prima produzione schellinghiana, dai testi del 1792 al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, sia nel *Bruno*. Anche nell'analisi semerariana della filosofia della natura, il concetto di relazione ha un ruolo centrale. Superare il meccanicismo in direzione dell'organicismo è, dice Semerari, affermare l'idea che l'essere della natura è la relazione:

Il principio di relazione è il principio di organizzazione e senza di esso diventano incomprensibili gli organismi della natura e, in definitiva, la natura stessa⁸³.

Attraverso la relazione e l'organizzazione delle sue parti, la natura persegue liberamente le proprie finalità. Il libero organizzarsi della natura è la sua autonomia rispetto alla

⁸⁰ Ivi, p. 129.

⁸¹ Cfr. ivi, p. 76.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ivi, p. 139.

coscienza: la coscienza umana perde dunque il proprio primato. La natura, dice Semerari nel saggio *La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano* del 1976:

Il significato antiantropocentrico della filosofia schellinghiana della natura è che la produttività umana, nel suo *presente* realizzarsi, è condizionata da un *passato* trascendentale, che è la necessità obbiettiva della natura quale sistema indipendente, così come, va aggiunto, è orientata da un *futuro* trascendentale, che è Dio quale ideale della massima individuazione personale⁸⁴.

La natura rimane dunque, in quanto passato trascendentale della coscienza ed autonomia orientata verso i suoi propri fini, qualcosa che è per se stessa, prima ed indipendentemente dal rapporto con la coscienza, la quale può “astrarre dal già dato qualcosa di nuovo”⁸⁵ ma non ridurre la natura a pensiero. In questa reciproca indipendenza la relazione diviene relazione autentica, senza garanzie e distesa nel tempo lungo il quale si sviluppa senza punti di arresto. La natura e la coscienza si ritrovano l’una rispetto all’altra in questa strana situazione di indipendenza e di autonomia, che non è tuttavia un rapporto di assoluta exteriorità: la natura precede l’atto riflessivo della coscienza e tuttavia non è rispetto alla coscienza un qualcosa di estraneo, una *cosa in sé* alla cui categorializzazione la coscienza debba sin dall’inizio rinunciare. Nella precategorialità della natura la coscienza ritrova la propria precategorialità:

Filosofare sulla natura significa, dunque, tentare di determinare il fondamento reale del pensiero, mirare, al di là delle rappresentazioni delle cose, alle cose stesse, non sostituire alle cose le schematizzazioni concettuali delle cose, il formalismo delle analisi logiche alle intuizioni⁸⁶.

Mirare alle cose stesse al di là delle rappresentazioni non significa rinunciare alla categorializzazione, ma significa non perdere di vista l’orizzonte di *ambiguità* da cui la rappresentazione emerge, senza potersene mai del tutto sbarazzare:

L’ambiguità è la *relazione antepredicativa*, che precede ogni astrazione e definizione analitica e rappresenta la condizione positiva della costruzione organica della natura e della coscienza⁸⁷.

L’ambiguità è dunque la relazione prima che essa venga tematizzata, la relazione originaria che è condizione di possibilità di ogni tematizzazione. L’ambiguità della natura, cioè del passato trascendentale della coscienza, è l’infinito a partire dal quale il finito emerge. Questo infinito, come Semerari ha già chiaramente mostrato nella lettura del *Bruno*, è in realtà già relazione con il finito. Questa emersione del finito, dice Semerari, viene letta, nella filosofia della natura, non come *separazione* ma come *dialettica*. Il finito non viene espulso o abbandonato come un residuo dall’infinito, ma, al contrario, la sua emersione a partire dall’infinito, ossia l’individuazione, l’autocoscienza, è la condizione di possibilità della relazione con l’infinito. La *dialettica* di Schelling è questa relazione non assicurata, non pacifica né pacificante. La dialettica di finito ed infinito interna alla natura è “il riconoscimento formale dell’universalità della lotta contro il negativo e il bisogno per affermare l’essere e la vita.”⁸⁸

La dialettica schellinghiana della natura è, all’interno del discorso di Semerari, la possibilità di un rapporto insauribile fra finito e infinito, in cui lo spazio fra di essi, mai

⁸⁴ Semerari, *La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano*, in “Archivio di Filosofia”, fascicolo monografico su Schelling, 1976, p. 42.

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ *Interpretazione di Schelling*, cit., p. 141.

⁸⁷ Ivi, p. 163 (corsivo mio).

⁸⁸ Ivi, p. 150.

chiuso, non sia una separazione, ma una possibilità di relazione. In questo senso la dialettica è la lotta per l'essere e la vita, è la lotta contro la chiusura, contro la coincidenza di finito ed infinito, che ne renderebbe impossibile la relazione. La relazione diventerebbe, infatti, nel caso di questa coincidenza, una relazione assoluta, senza tempo né spazio, una relazione di cui nessuno dovrebbe assumersi la responsabilità. Lasciare aperto lo spazio fra finito ed infinito vuole invece dire che ogni rappresentazione finita della natura non può esaurirla ed eliminare la sua ambiguità. La rappresentazione, a partire dal finito separato dall'infinito non può aspirare ad una verità assoluta. La scelta fra due diverse rappresentazioni del mondo, dice Semerari ritornando alle *Lettere filosofiche*, non può che avvenire sul piano pratico e della scelta etica.

L'apertura che la relazione dialettica determina fra finito ed infinito è la temporalità, la storia, intesa come processo storico concreto e non come graduale e già programmato disvelamento dell'assoluto: in essa, *assumendosene la responsabilità* il finito entra in una relazione non garantita con l'infinito categorializzandolo. Semerari mostra come nella filosofia di Schelling siano poste tutte le premesse per la irruzione della temporalità finita all'interno del pensiero filosofico.

La filosofia schellinghiana della natura pone le premesse, dice Semerari in un saggio del 1976 intitolato *La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano*, del "rigetto della autoassolutizzazione della coscienza"⁸⁹. Esso

(...) ha luogo e quando la realtà esterna, l'*al di là della coscienza*, venga ridotta a una mera rappresentazione interna della coscienza e quando si consideri la coscienza, non un *divenuto*, il risultato di un processo le cui radici affondano nell'inconscio e nel preconcio bensì un incondizionato che si dà, intemporalmente, tutto in una volta⁹⁰.

La filosofia della natura è, cioè, il processo di individuazione, a partire da uno stato preconcio che è un inconscio collettivo, una relazione originaria a partire dalla quale l'individuazione ha luogo. Schelling si ferma, però, dice Semerari, a metà di questo processo perché, dice nel testo del 1958, la relazione ad un certo punto viene ipostatizzata, assolutizzata, privata della temporalità: ciò avviene quando il sistema si chiude su se stesso, e le differenze diventano solo differenze qualitative che preludono al ritorno della identità. La differenza quantitativa, cioè le differenze concrete delle singole individualità, vengono in questo modo annullate, private della realtà, ridotte a mera parvenza della differenza qualitativa ed espulse dal campo della filosofia⁹¹. La eliminazione della questione della differenza quantitativa dal campo della filosofia è, ancora una volta, dice Semerari, l'impossibilità schellinghiana di risolvere la questione della limitazione derivata. In questo modo:

Fuori dall'identità, dall'assoluto universo naturale rimane fuori, come problema non risolto, l'esistenza di questo tempo, di questo essere finito, di questo corpo determinato (...) ⁹².

§ 9. Libertà e vita. Il libro del 1958 prende in considerazione la produzione di Schelling sino al 1802 e si presenta come primo volume di un lavoro che avrebbe dovuto affrontare l'intera opera schellinghiana. Nelle ultime righe del testo Semerari preannuncia una ulteriore riflessione a partire da *Filosofia e religione* e da *Ricerche filosofiche sull'essenza*

⁸⁹ *La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano*, cit., p. 36.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Cfr. *Interpretazione di Schelling*, cit., p. 158 e segg.

⁹² Ivi, p. 159.

della libertà umana, per mostrare in che modo, dopo la filosofia della natura, Schelling porti avanti il tentativo di rispondere alla domanda “in che rapporto sta l’Assoluto con la storia e con il tempo, in breve, con la libertà dell’uomo?”⁹³. La riflessione semerariana sulla seconda parte del pensiero di Schelling, viene pubblicata solo a partire dall’inizio degli anni Settanta quando appaiono, per l’editore Laterza, *Introduzione a Schelling*, e la traduzione delle *Ricerche filosofiche*, rivista e introdotta da Semerari, oltre che una serie di saggi che testimoniano, in questi anni, un nuovo interesse per il pensiero schellinghiano e un tentativo di rispondere alle domande lasciate aperte dal libro del 1958.

In *Introduzione a Schelling* Semerari mostra come *Ricerche filosofiche* e *Filosofia della religione* siano uno “sviluppo delle implicazioni relazionistiche della filosofia della natura e della filosofia dell’identità”⁹⁴. L’idea di relazione e la particolare maniera in cui essa è intesa, viene sin dai primi studi di Semerari su Schelling presentata come il filo che tiene insieme in modo saldo e coerente tutte le fasi del pensiero di questo filosofo. La filosofia della natura aveva affermato la relazione come essere della natura: la relazione è ciò che permette l’organizzazione delle parti in vista dei fini autonomi che la natura persegue. Ciò che però la filosofia della natura non era riuscita a chiarire, dice Semerari, era se questo dinamismo debba riassumersi in una “necessità intrinseca al processo stesso” o in una “libera causa primitiva”⁹⁵. La filosofia della natura è dunque, nella lettura di Semerari, un tentativo di risposta al problema della relazione fra finito ed infinito. Ma, come abbiamo visto, Schelling pone sempre, nella lettura di Semerari, questa domanda in modo tale che essa comprenda in sé la questione della libertà.

Questa connessione fra la questione del rapporto fra finito e infinito e quella della libertà è per Semerari l’elemento caratterizzante della intera filosofia di Schelling. Tenere insieme queste due questioni vuole dire porsi il problema di una relazione *possibile* fra finito e infinito, ma che non sia necessaria, in modo tale da compromettere la libertà. Per questo motivo nel pensiero di Schelling, dice Semerari, la questione del rapporto fra finito e infinito si allarga sino a comprendere il problema della morale e quello della storia: l’intreccio di queste questioni costituisce l’orizzonte problematico della *Filosofia della religione* e delle *Ricerche filosofiche*.

La lettura semerariana della filosofia di Schelling successiva al 1802, è un tentativo di andare al di là di quella che egli definisce la “ambigua cifra teologica”⁹⁶, in modo da lasciare emergere in essa il tentativo della contemporanea risposta alla questione del rapporto fra finito e infinito e alla questione della libertà.

Il fatto che la *Filosofia della religione* interpreti il rapporto fra finito e infinito come caduta, come colpa, come rottura, dice Semerari, conduce al riconoscimento del finito come esistente. Il finito di cui qui si riconosce l’esistenza è quello che nel *Bruno* era il finito-finito, il finito per se stesso, il finito visto dalla prospettiva del finito. Il finito-finito non può trovare la propria ragion d’essere nell’infinito, in quanto è da esso separato da una discontinuità invalicabile. In questa separazione, e non nell’infinito, il finito-finito trova la propria ragion d’essere: il finito-finito è dunque essenzialmente, strutturalmente, e non solo provvisoriamente o apparentemente, finitudine e temporalità.

Ciò che Semerari trova estremamente interessante nella riflessione schellinghiana successiva al 1802 è che essa si concentra sullo statuto della separazione fra finito e infinito. Questo lavoro di riflessione sullo spazio aperto fra finito e infinito implica un con-

⁹³ Ivi, p. 291.

⁹⁴ Cfr. *Introduzione a Schelling*, cit., p. 135.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 192.

⁹⁶ Cfr. ivi, p. 135.

fronto serrato con il pensiero spinoziano, da una parte, e con quello hegeliano, dall'altra. Semerari mostra come il fatto che Schelling non separi mai la questione del rapporto fra finito e infinito dalla questione della libertà comporta che non sia sufficiente, come risposta, la constatazione dello spazio, dell'apertura fra finito e infinito, la definizione, cioè, del finito come caduta e colpa. La questione della libertà implica che ci si domandi anche se la caduta, la colpa, la separazione, siano frutto di un atto libero o di una necessità meccanica. Si tratta di un punto centrale della riflessione di Semerari sul pensiero di Schelling e, di riflesso, anche su quello di Spinoza. Sin dai primi scritti su Spinoza e su Schelling, ponendosi come primario il problema del rapporto fra finito e infinito, Semerari aveva, come abbiamo visto, posto l'esigenza di uno spazio mai chiuso, che è poi lo spazio della filosofia. Questo spazio, come abbiamo visto, è la condizione di possibilità della relazione.

La questione che Semerari individua negli anni Settanta, riflettendo su Schelling, è che questo spazio, per rendere possibile la relazione, oltre che restare aperto, deve configurarsi anche come uno spazio *non necessario*, come uno spazio *liberamente* aperto. Uno spazio liberamente aperto significa lo spazio di una *possibilità*, uno spazio *possibile*. La riflessione schellinghiana successiva al 1802 appare, nella lettura di Semerari, al di là del suo alone religioso o mistico, una riflessione sul *possibile* sino alle sue estreme conseguenze, una riflessione sul possibile sino al limite del nulla. Molto interessante è a questo proposito il saggio del 1978 intitolato *La lezione monachese su Spinoza*⁹⁷. La filosofia della natura, dice Semerari in questo saggio, pur avendo messo in connessione pensiero e natura come parti di un unico processo, non è però riuscita a spiegare se questo processo sia libero o necessario. La questione della libertà o della necessità del processo è, dice Semerari, quello che Schelling chiamerà nella *Esposizione dell'empirismo filosofico*, "il vero fatto del mondo".

Scriva Semerari nel 1996 nella Introduzione alle *Lezioni monachesi*:

La critica ha osservato che si deve alla felice disobbedienza di Friedrich Karl August Schelling, se oggi possiamo avere a disposizione il testo della *Esposizione dell'empirismo filosofico*, che il filosofo non desiderava venisse compreso nella raccolta delle sue opere.

L'*Esposizione* rispetto alle pagine autocritiche della Filosofia della natura e alle pagine critiche del razionalismo hegeliano, si presenta decisamente propositivo nel senso che mostra quello che deve essere l'atto iniziale della filosofia, della filosofia che non si sequestri nella logica del concetto, che "è *tutto* e non lascia nulla fuori di sé."⁹⁸

La riflessione su questa questione non può che comportare un confronto con la filosofia di Spinoza. Spinoza nella lettura di Schelling, dice Semerari, ha costruito un sistema in cui l'essere è ridotto a pura fatticità necessaria: nel sistema spinoziano la *possibilità* è del tutto assente: essa, dice Semerari, è inghiottita dall'essere. Il rapporto fra finito e infinito è nell'ordine del necessario: lo spazio che intercorre fra di essi è dunque uno spazio necessario, determinato da una originaria legalità. Questo significa che non vi è scelta possibile: Dio diviene nella lettura schellinghiana di Spinoza l'essere che esiste ciecamente, la pura fatticità senza soggetto di un divenire necessario.

Rispetto a questa impostazione del problema, Schelling, pone in campo la questione del possibile. Le domande che rispetto alla impostazione di Spinoza Schelling si pone sono, scrive Semerari:

⁹⁷ Semerari, *La lezione monachese su Spinoza*, in "Archivio di Filosofia", 1978.

⁹⁸ *Introduzione* di Semerari a Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. XXII.

Si può infrangere la logica dell'esistente? Si può violare la legalità dell'essere? Si può essere liberi rispetto alle situazioni di fatto? Il sistema già dato, l'ordine già costituito sono necessari? Oppure questo e questo ordine avrebbero potuto essere *altri*? Si deve pensare che l'essere, la situazione di fatto, il sistema, l'ordine già dati possono diventare *altri*, solo se li si considera risultati di un gioco di *possibilità* e non di una irreversibile necessità⁹⁹.

Per uscire dalla morsa della filosofia spinoziana, Schelling distingue, spiega Semerari, l'essenza in quanto esiste e l'essenza in quanto fondamento. La prima è nell'ordine della fatticità e la seconda nell'ordine della idealità. Se il rapporto fra finito e infinito si giocasse tutto quanto nell'ordine della fatticità, non vi sarebbe più spazio per la libertà. La libertà viene instaurata dalla distinzione fra fatticità e idealità: al di fuori di questa distinzione, dice Semerari, il legame fra le cose e Dio, cioè il legame fra finito e infinito, diviene un meccanismo necessario. La differenza fra l'impostazione di Spinoza e quella di Schelling è che per l'uno il legame fra finito e infinito non è che "un rapporto di mera necessità logica", per l'altro "un legame vivente deciso da un atto di volontà"¹⁰⁰. Benché, quindi, Spinoza stabilisca una decisa differenza ontologica fra la finito e infinito, fra la sostanza e gli attributi, lo spazio che li separa è lo svolgersi di una necessità logica già da sempre fissata. Non si tratta dello spazio di un avvenire casuale, esso non avviene nel tempo, si può dire che esso non avviene affatto, in quanto già da sempre programmato: esso è la distanza *propria* e non casuale fra finito e infinito che, in quanto tale, non è problematica. La distinzione schellinghiana fra sostanza in quanto fondamento e sostanza in quanto esistente implica, invece, il fatto che l'esistenza, dice Semerari, sia "necessaria soltanto *actu*, non *natura sua*, *possibilità* realizzata, tra possibilità non realizzate e realizzabili, e non realtà fissata da sempre e irreversibile"¹⁰¹.

Necessaria solo *actu* e non *natura sua*, sottolinea Semerari, significa esporre l'esistenza al rischio dell'essere altrimenti, sino al limite del non essere affatto:

Al mondo che la riduzione di Dio a Sostanza contraeva nella sua insuperabile fatticità, Schelling sostituiva, attraverso l'attacco allo spinozismo, un mondo problematico, i cui modi d'essere potevano essere superati e che, al limite, poteva anche *non* essere¹⁰².

Il riferimento al nulla è in questo contesto particolarmente importante: il nulla è il modo in cui lo spazio fra finito e infinito si configura nel momento in cui ci si pone la questione della libertà. Nella filosofia di Spinoza, la distanza fra finito e infinito è uno spazio pieno di senso, estrinsecazione di una ferrea e meccanica necessità. Nella filosofia di Schelling, esso è vuoto di senso e per questo aperto alla possibilità di molti sensi possibili. Questo vuoto, il nulla come spazio della possibilità del rapporto fra finito e infinito, fa sì che il finito si instauri nell'ordine della realtà, della fatticità, e l'infinito nell'ordine della idealità. Nell'ordine dell'idealità vuole dire che il senso è *possibile* e *problematico*, e per questo esso è frutto dell'esercizio della libertà:

Il riscatto del concetto di Dio dal sostanzialismo voleva dire la riconduzione del mondo nel gioco delle possibilità e la riautenticazione del rischio più alto del pensare, che è il dubitare della presunta e data per scontata razionalità del reale e il rimetterla in discussione fino al limite del nulla¹⁰³.

⁹⁹ *La lezione monachese su Spinoza*, cit., pp. 300-301.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 302.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 304.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 305.

La separazione del finito dall'infinito diviene, quindi, la possibilità stessa della molteplicità del senso e della libertà. Il finito separato è l'egoità, l'individualità finita e temporale. Le conseguenze di questa strutturazione del rapporto fra finito e infinito sono per Semerari molto importanti. Dire che il finito trova la propria ragione d'essere nella separazione dall'assoluto e non nell'assoluto stesso e dire che la separazione è libertà e non necessità, significa poggiare il finito su un fondamento irrazionale. La caduta non ha altra spiegazione che la libertà, dunque la *possibilità* di avvenire. In questa possibilità il finito trova la propria ragione. A partire da questa struttura Schelling, dice Semerari, interpreta la verità del processo storico come tensione verso la riconciliazione di questa rottura, come tensione verso la ricostituzione della unità infranta. La libertà è dunque allo stesso tempo la *possibilità* della separazione e la *possibilità* della riconciliazione. La storia è il processo della riconciliazione possibile con l'assoluto. Semerari sottolinea come l'etica che Schelling propone sia lontanissima dall'etica kantiana, intesa come rinuncia, come capacità di astinenza, come obbedienza all'imperativo:

Vale la pena di sottolineare, a completamento della concezione etica di Schelling, come essa ribadisse una tendenza già profilatasi nel suo pensiero, la tendenza cioè a considerare la condizione dell'uomo più sotto il riguardo di ciò che essa può esprimere, produrre spontaneamente e liberamente che sotto il profilo negativo di ciò a cui deve rinunciare o che non deve fare¹⁰⁴.

La libertà si configura in questo senso come “attivo processo vitale”, come spontaneità creatrice e non come affrancamento dalle passioni o dalle leggi della natura fisica¹⁰⁵. Questo attivo processo vitale è ciò in cui uomo e natura ritrovano la loro originaria unità. L'originaria relazione vivente fra uomo e natura è quello che negli scritti di questi anni Schelling, dice Semerari, chiama Dio. Scrive Semerari:

(...) il fatto che, sin da principio, la natura era stata concepita da Schelling, in antitesi con la sua riduzione meccanicistica, come forza vivente e permanentemente produttiva, rendeva agevole, non contraddittoria, ma addirittura ovvia, la sua configurazione in prospettiva teologica. (...) Si trattava, però, non della teologia dei teologi, della teologia, ossia, che considera Dio come qualcosa di separato e di isolato dal mondo, ma della teologia che è la stessa cosa della filosofia e considera Dio nella sua unità con la natura, così come la natura, teorizzata dalla filosofia della natura, non è la natura morta della fisica moderna, ma la forza vitale che dappertutto si espande, insomma la vita stessa¹⁰⁶.

Dio, la libertà, la natura e l'uomo convergono dunque nell'attivo processo vitale che è la risposta ultima di Schelling al problema della relazione del finito con l'infinito. Semerari sottolinea in queste analisi quanto sia importante nell'economia del pensiero schellinghiano il principio vitale. Esso è l'elemento che rende possibile una relazione fra finito e infinito che non elimini la libertà. Il principio vitale è ciò attraverso cui Schelling si porta oltre lo spinozismo. Le *Ricerche filosofiche*, dice Semerari, hanno l'obiettivo di mostrare la compostibilità del panteismo e della libertà. Il panteismo spinoziano si converte ben presto in determinismo ed in fatalismo, perché in esso manca del tutto il principio di vita. Ciò fa sì che in esso la libertà non appartenga all'uomo ma all'assoluto, fa sì che essa sia dunque libertà assoluta che in quanto tale viene a coincidere con la necessità assoluta. Schelling mostra, dice Semerari, nelle *Ricerche filosofiche*, che c'è un altro modo possibile di intendere il panteismo, e cioè come dinamismo, come attivo processo vitale. Questo attivo processo vitale è dunque il fondamento della possibilità della libertà. Nella

¹⁰⁴ *Introduzione a Schelling*, cit., pp. 132-133.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 152.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 154.

Filosofia della religione, dice Semerari, l'essenza dell'uomo era definita dalla sua caduta, dalla sua colpa, dal suo essere separato dall'assoluto: in questa situazione la libertà umana come attiva creatività si esplicava nella tensione verso la riconciliazione di questa frattura. In questo testo, dice Semerari, la questione dell'essenza dell'uomo veniva considerata dal punto di vista dell'esistenza. Le *Ricerche filosofiche* indagano invece la questione dell'essenza umana dal punto di vista del fondamento.

Scrivono Semerari:

Sotto questo riguardo, Schelling compiva un'operazione, abbastanza comune alle filosofie metafisiche, consistente nell'elevare ad Assoluto la condizione strutturale dell'uomo, che viene poi spiegata col ricorso all'Assoluto così costituito¹⁰⁷.

La strutturale condizione umana viene cioè ipostatizzata e poi dedotta a partire da questa ipostatizzazione. Al di là di questa operazione le *Ricerche filosofiche* pongono questioni importanti:

La ricerca della libertà s'intrecciava, in Schelling, con il problema dell'essere di Dio, della relazione fra Dio e l'uomo e della possibilità che l'uomo viva nella organicità del tutto (scelta dell'amore) o elevi se stesso a totalità (scelta dell'egoismo)¹⁰⁸.

La questione della libertà di questa scelta riporta in campo il problema del rapporto fra limitazione originaria e limitazione derivata: vi sono una serie di necessità, ossia la mia natura, ciò che io sono senza averlo scelto, le mie inclinazioni, che condizionano la mia scelta libera. Schelling, dice Semerari, trovatosi nuovamente di fronte a questa questione, alla questione cioè del rapporto fra necessità e libertà, la risolve postulando una scelta prima del tempo. Le mie scelte nel tempo dipendono dalla mia natura la quale, a sua volta, dipende da una libera scelta avvenuta prima del tempo, da una creazione originaria che dunque fonda la libertà umana. L'atto è dunque libero e, tuttavia, compiendolo, chi agisce obbedisce ad una necessità non modificabile. Scrivono Semerari nella *Introduzione alle Ricerche filosofiche*:

La tesi esprime due intuizioni: la prima è che l'essere dell'uomo è il suo proprio atto; la seconda è che la libertà umana non è sospesa nel vuoto, non può essere pensata senza il riferimento ad una necessità, a presupposti motivanti¹⁰⁹.

Schelling dunque non riesce, in definitiva, a concepire la libertà umana come *sospesa nel vuoto*, cioè a pensare lo spazio fra finito e infinito come uno spazio vuoto di senso e per questo liberamente ed infinitamente colmabile. In questo modo la libertà che si salvaguarda diviene libertà non umana, libertà assoluta. Semerari si riferisce, nella sua *Introduzione alle Ricerche filosofiche*, alla interpretazione heideggeriana che coglie, nella filosofia di Schelling, questo slittamento della libertà ad un piano ontologico, così che la libertà di cui si parla non è più libertà umana, ma libertà dell'essere e dunque coincide con la necessità:

Libertà assoluta e necessità assoluta sono *unum et idem*. Ma una libertà assoluta e una necessità assoluta non sono più la libertà dell'uomo, che vive nel tempo, e la necessità con la quale, nell'agire temporale, l'uomo fa i conti¹¹⁰.

¹⁰⁷ Ivi, p. 157.

¹⁰⁸ Ivi, p. 161.

¹⁰⁹ *Introduzione* di Semerari a Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, tr. di S. Drago del Boca, riveduta e introdotta da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. LVII.

¹¹⁰ Ivi, p. LVIII.

Semerari mostra tutta la ambiguità della riflessione schellinghiana su questo punto: da una parte, egli dice, Schelling mostra come la libertà umana non sia altro che la assunzione responsabile della propria natura necessaria, mostra, cioè, come la libertà umana si trovi in un imprescindibile rapporto con la necessità. Dall'altra, scioglie questo legame riportando la natura necessaria di ognuno ad una libertà pretemporale.

Scriva Semerari:

Il presupporre, però, un atto di più originaria libertà era uno sconfinare nel mito e, soprattutto, un sottrarsi al ben difficile problema di accertare e verificare il processo e le condizioni coi quali, nel tempo, si definisce la "natura" di ogni uomo, producendo così la reale, concreta, razionale base per la determinazione e definizione della reale e concreta realtà di ciascuno e dei suoi limiti¹¹¹.

Semerari sottolinea dunque come Schelling arrivi, in definitiva, all'idea della libertà finita in rapporto con la necessità, con la propria natura necessaria, ma arretri immediatamente rispetto a questa idea attraverso uno sconfinamento nel mito. Questo è il punto in cui, dice Semerari, la filosofia schellinghiana fallisce la possibilità del rovesciamento della teologia in antropologia ed insieme la possibilità di risolvere il dilemma di un rapporto fra finito ed infinito che non elimini la libertà.

Nella introduzione alle *Ricerche filosofiche* Semerari spiega con molta chiarezza che quando la natura necessaria diviene il risultato di una scelta prima del tempo:

La necessità, allora, da complessa sequenza di condizionamenti umanamente verificabili e controllabili quale avrebbe potuto essere in una prospettiva coerentemente razionale (...) si congela e ipostatizza in essenza immutabile¹¹².

La scelta compiuta fuori dal tempo, dice Semerari, non elimina la necessità ma la congela e la ipostatizza, rendendola non controllabile e impedendole di entrare in rapporto con la libertà. La libertà irrelata, la libertà assoluta che risulta dal discorso di Schelling si trasforma immediatamente in assoluta necessità. Il finito-finito ha scelto prima del tempo, ma di questa scelta non può né rispondere né assumersi la responsabilità. Se invece l'essere dell'uomo, il fondamento della sua libertà non viene cercato, dice Semerari, fuori dal tempo, fuori dalla finitudine, fuori dalla prospettiva del finito-finito, la necessità diviene ciò che condiziona i nostri atti, e cioè le nostre scelte passate, così come le circostanze che non dipendono da noi. A questa necessità la libertà può rapportarsi, e questo rapporto è il tendere infinito verso l'assunzione della responsabilità di questa necessità.

Esattamente come in Spinoza, dunque, nel pensiero Schelling, Semerari vede emergere per un attimo l'umano come punto di partenza della filosofia. Tematiche come quelle del finito-finito, della libertà umana in quanto in relazione con una necessità irrazionale e non spiegabile, della possibilità come fondamento della libertà, si presentano in maniera evidente nel pensiero di Schelling, ma per essere poi immediatamente attenuate, o risolte attraverso il passaggio al mito e il ritorno al sostanzialismo. Quello che sembra, nella lettura di questi due filosofi, incuriosire Semerari è esattamente questo passaggio, il passaggio in cui la filosofia perde, dimentica, il lato umano allontanandosi definitivamente dal finito ed escludendolo così dalla riflessione.

È fondamentale comprendere come tutta la lettura semerariana di Schelling e di Spinoza, caratterizzata dall'oscillare fra l'emergere del fondamento umano della filosofia e

¹¹¹ *Introduzione a Schelling*, cit., p. 168-169.

¹¹² *Introduzione di Semerari a Schelling, Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. LVII.

della sua cancellazione, non abbia come obiettivo il mostrare gli errori di queste filosofie. La lettura di Semerari non è animata da un tentativo di correggere le filosofie di Schelling e di Spinoza o di selezionare da esse elementi positivi al di là delle loro strutture o dei loro esiti. L'operazione semerariana è molto più complessa: si tratta di mostrare il passaggio dall'emergenza dell'umano al suo oblio. L'insicurezza, l'*insecuritas* è il cardine di questo passaggio. A partire dal concetto di *insecuritas*, i pensieri di Spinoza e di Schelling appaiono non più errati su un piano logico, non più incoerenti con le loro premesse, ma tragicamente coerenti con l'umano, con la paura, con l'angoscia di una situazione di assoluta problematicità e con un umanissimo bisogno di sicurezza. La lettura semerariana di Schelling e di Spinoza, come di tutta la filosofia del passato non si presenta mai solo come una fredda critica al livello dei concetti: Semerari lavora sul piano logico, ma per scoprire nel filosofo il lato umano, l'umanissimo seme della filosofia. L'*insecuritas*, concetto che comincia ad apparire nel vocabolario di Semerari con sempre maggiore frequenza dagli anni Sessanta, è l'anello di congiunzione fra l'idealità e la fatticità. Il concetto di *insecuritas* è ciò che permette il ritorno all'umano della idealità sostanzializzata, l'apparire dell'umano bisogno di rassicuramento al di sotto delle fredde strutture ipostatizzate.

§ 10. Fra finito e infinito: l'umano come *insecuritas*. La filosofia di Spinoza e quella di Schelling rappresentano, dunque, così come Semerari le presenta, due momenti in cui emergono con forza le radici umane del sostanzialismo, che poi vengono però subito nuovamente celate. Dice Semerari in un saggio del 1964, riferendosi a Spinoza:

Con la sostanza l'uomo esistente *prima* obietta come fondamento se stesso o, più esattamente, le condizioni alle quali egli può pensare (...) il mondo, gli altri e se stesso, e, *poi*, dichiara la sua dipendenza assoluta e necessaria da tale fondamento, lasciandone cadere nell'ombra, e quasi obliandola, la derivazione originaria da un processo esistenziale di oggettivazione¹¹³.

Spinoza è, dice Semerari, il primo che ha mostrato "la via per la quale la filosofia può produrre l'estranearsi dell'uomo a se stesso e assieme tentare il suo recupero e la sua appropriazione"¹¹⁴. La filosofia di Spinoza, si presenta, cioè, in maniera esplicita, come una delle tecniche di rassicuramento, come una delle possibili risposte a partire dalla condizione umana di strutturale, ontologica insicurezza. L'intreccio nel pensiero di Spinoza di filosofia, religione, e politica è un tentativo di risposta a tutto campo alla questione della insicurezza.

Per questo motivo la filosofia di Spinoza assume, nel pensiero di Semerari, il ruolo di "modello di ontologia della sicurezza":

In questo senso, definisco lo spinozismo un modello di *ontologia della sicurezza*, un modello, cioè, di *legittimazione e formalizzazione filosofica delle tecniche di rassicuramento prodotte dall'uomo al fine di superare la insicurezza esistenziale in stati di sicurezza da determinare, volta a volta, in rapporto alle circostanze e alla modalità sotto cui fa irruzione il rischio esistenziale*¹¹⁵.

¹¹³ Semerari, *L'ambiguità di Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1964, poi ripubblicato in *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 145.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Semerari, *L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, in "Paradigmi", 1, 1983, e in AA.VV., *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli, 1983, poi ripubblicato in *Sperimentazioni*, Grafischena, Fasano, 1992, p. 36.

Considerare una filosofia che approda ad una visione sostanzialistica come quella di Spinoza, come modello di una ontologia della sicurezza, significa non dimenticarne l'origine, non dimenticarne la funzione, il punto di partenza che è la insicurezza della condizione umana e il conseguente bisogno di assicuramento. Attraverso il concetto di *insecuritas* si chiarisce ancora meglio l'atteggiamento semerariano nei confronti del pensiero di Spinoza e di tutta la storia della filosofia in generale: la questione non è quella di distinguere filosofie sostanzialistiche da filosofie che invece si dirigono verso la critica del concetto di sostanza, come se ci fossero filosofie corrette e filosofie sbagliate. L'idea di *insecuritas* permette a Semerari di riportare all'umano tutto il pensiero filosofico, come formalizzazione di tecniche che servono a fare fronte alla insicurezza esistenziale. Si tratta, dunque, di riportare la filosofia al suo punto di partenza, di riportare la filosofia al filosofo, il che vuol dire alla sua condizione storico sociale, ma anche alla sua condizione esistenziale, alla sua condizione trascendentale che si riassume nel concetto di *insecuritas*.

In questo senso, dice Semerari, Spinoza

(...) dischiude la strada che porta al trascendentalismo e alla *trasformazione della ontologia dialettica della sostanza come oggetto assoluto nella ontologia dei significati come ontologia trascendentale e intenzionale*¹¹⁶.

Il rapporto fra lo spinozismo e la fenomenologia, per questo motivo, non è letto da Semerari come una assoluta opposizione. Una filosofia trascendentale e critica verso il concetto di sostanza non si pone nei confronti dello spinozismo con un atteggiamento di assoluto rifiuto, ma lo riconduce, lo riporta, lo rimette in comunicazione con il suo fondamento umano.

Semerari si occupa in maniera approfondita del rapporto possibile fra lo spinozismo e la fenomenologia husserliana in *Husserl su Spinoza*¹¹⁷ riprendendo, come egli stesso riferisce all'inizio del saggio, alcune osservazioni avanzate in *Rigenerazione e comunione in Spinoza* del 1959 e in *L'ambiguità di Spinoza* del 1964¹¹⁸. Nel saggio del 1959 Semerari, in una lunga nota, individua come punto di convergenza fra il pensiero di Spinoza e la fenomenologia husserliana il fatto di partire entrambi dalla domanda di Cartesio che riguarda la possibilità di un "*fondamento originario capace di dare unità sistematica al sapere liberandolo dalla fatticità naturalistica*"¹¹⁹.

Nella sua analisi del pensiero spinoziano Husserl, secondo Semerari, non tiene conto di questo comune punto di partenza, del fatto cioè che la domanda che spinge Spinoza a filosofare è la stessa da cui parte la fenomenologia husserliana: a partire da questa domanda sia la fenomenologia sia il pensiero spinoziano si allontanano dalla soluzione proposta da Cartesio poiché entrambe considerano il *cogito* cartesiano un principio soggettivo-psicologico che come tale, dice Semerari, non riesce né a fondare il sapere nella sua oggettività, né a spiegare la molteplicità del reale e le relazioni fra i componenti questa molteplicità. Ci troviamo ancora una volta di fronte alla particolarissima maniera semerariana di leggere le filosofie del passato a partire dalle domande che le hanno originate, ossia dal loro lato umano, dal loro punto d'inizio. Questo spostamento dell'attenzione, che caratterizza il pensiero di Semerari, dalla filosofia come risposta alla filosofia come domanda è ciò che consente questo collegamento, apparentemente ardito, tra lo spinozismo e la fenomenologia husserliana. Questo

¹¹⁶ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 139-140.

¹¹⁷ Semerari, *Husserl su Spinoza*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1977; poi ripubblicato in F. De Natale, G. Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari, 1989.

¹¹⁸ Cfr ivi, nota 1, p. 201.

¹¹⁹ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 72, nota 39.

partire dal lato umano della filosofia, segna profondamente sia la lettura semerariana di Spinoza che, come abbiamo visto, quella di Schelling. Essa permette di guardare in contro-luce un pensiero, andando al di là del modo in cui esso appare a prima vista guardandolo dalla prospettiva dei suoi risultati costituiti e compiuti. Abbiamo visto come, nella lettura di Schelling, il partire dalla doppia domanda schellinghiana circa il rapporto fra finito e infinito e circa la libertà permette di tenere insieme il pensiero di questo filosofo, di fare emergere da esso elementi nuovi ed originali rispetto all'idealismo in generale. Allo stesso modo il fatto di tenere conto, nella lettura di Spinoza, delle domande di partenza di questo pensiero permette a Semerari, da una parte, di vedere una convergenza con il pensiero fenomenologico e, dall'altra, di effettuare un'accurata critica della interpretazione husserliana dello spinozismo. Nella nota 39 di *Rigenerazione e comunione in Spinoza* e poi, in maniera più approfondita, in *Husserl e Spinoza*, Semerari mostra come Husserl consideri il pensiero spinoziano il "lato cattivo della filosofia", ossia il momento in cui la storia della filosofia devia pericolosamente dalla strada del trascendentalismo intrapresa da Cartesio verso una nuova metafisica dogmatica. Secondo Husserl dunque, dice Semerari,

La deviazione di Spinoza dalla rivoluzione cartesiana consisteva a) nell'abbandono della dimensione trascendentale, b) nella rinuncia alla critica della ragione e c) nel passaggio dogmatico al mero oggettivismo e naturalismo¹²⁰.

La posizione di Spinoza nei confronti del pensiero di Cartesio, la sua deviazione dal trascendentalismo verso una metafisica oggettivo-naturalistica, ha tuttavia come punto di partenza lo stesso tentativo cartesiano (e poi husserliano) di fondazione del sapere, di difesa dallo scetticismo.

Scrive Semerari:

(...) [Per Spinoza] come per Cartesio, il problema più importante non era tanto il modo della organizzazione, sul campo, della conoscenza scientifica quanto la fondazione, che ne garantisse la stabilità, la coerenza, la universalità e la necessità. Il problema, insomma, era la controassicurazione antiscettica della nuova scienza naturale. Per il modo come impostò e risolse questo problema, Spinoza mise capo alla restaurazione della metafisica dogmatica. Infatti, con Spinoza, che pur essendo partito da Cartesio, ne fu critico puntuale e ostinato, si operò la decisiva conversione dal piano trascendentale ad una metafisica oggettivistico-naturalistica. Sull'abbandono del trascendentale e sulle sue conseguenze si basò il giudizio di Husserl su Spinoza¹²¹.

In questo passo risulta molto chiara la divisione dei due piani del pensiero: da una parte il piano delle domande, cioè una situazione di insicurezza ed il bisogno di rassicuramento, dall'altra il piano delle risposte, in cui la filosofia può dimenticare, nell'apparenza di una sicurezza ormai raggiunta il suo umanissimo punto di partenza. *L'insecuritas* costituisce il punto di incontro di questi due piani apparentemente lontani. Il giudizio di Husserl su Spinoza tende invece a separare questi due piani, non scorgendo il piano delle domande come originario rispetto a quello delle risposte. Per questo motivo, dice Semerari, la lettura di Husserl, che pure porta in luce aspetti importanti del pensiero spinoziano come il suo rapporto di opposizione al trascendentalismo cartesiano, non tiene conto di numerosi aspetti altrettanto rilevanti di questo pensiero. Questi aspetti, così come Semerari li sottolinea in *Husserl e Spinoza*, concernono "l'apporto positivo di Spinoza alla creazione della *Weltanschauung* proto-illuministica e dell'*ethos* puramente razionale, in cui

¹²⁰ *Skepsis*, cit., p. 216.

¹²¹ Ivi, p. 209.

doveva rappresentarsi ideologicamente la nuova classe emergente della società occidentale nel trapasso dal capitalismo mercantile e manifatturiero al capitalismo industriale”¹²². Rispetto alla lettura husserliana Semerari ci presenta la possibilità, dunque, della interpretazione del pensiero di Spinoza, non in senso solamente reazionario e resistente al processo di laicizzazione dell’etica e di formazione del soggetto moderno. Fra gli aspetti di modernità del pensiero di Spinoza Semerari cita l’*amor dei intellectualis* come terzo genere di conoscenza, il rapporto di distinzione ma di eguale dignità attribuito a filosofia e scienza, e la rivendicazione della libertà della religione:

Come non collegare alla più generale problematica storica della nuova classe la teoria, ove culminò la dottrina spinoziana, dell’*amor Dei intellectualis*? (...) Con questa teoria veniva riconosciuta e idealizzata la pratica morale diffusa negli strati più consapevoli della nuova classe e attuata, lo avrebbe poi spiegato Max Weber, illustrando lo ‘spirito del capitalismo’ come razionale temperamento degli impulsi irrazionali, come una sorta di ascetismo intramondano.

Come non vedere nella prospettiva storica della classe emergente la concezione, che Spinoza ebbe della filosofia e del suo rapporto con la scienza? (...) La preminenza epocale della scienza matematica della natura e della sua *leadership* nella enciclopedia del sapere del tempo erano ratificate e consacrate nel fatto che Spinoza istituiva scienza e filosofia come due generi di conoscenza distinti, ma, tuttavia, parimenti adeguati e veri, parimenti descrittivi delle cose non come contingenti bensì come necessarie ed eterne e, inoltre, assumeva il *mos geometricus* a struttura ed essenza della natura e a metodo della filosofia.

Come, infine, non considerare la filosofia della libertà religiosa e politica del *Trattato teologico-politico* nello sfondo del processo di definizione del nuovo Stato della borghesia mercantile e manifatturiera? (...) Nel disegno del *Trattato teologico-politico*, il progetto di una religione illuministicamente ‘ragionevole’ perché libera da dogmi che si rifiutassero, in linea di principio, alla ragione e la filosofia (...) apparivano come i grandi quadri ideali, entro i quali potevano essere garantite alla nuova classe mercantile e manifatturiera le condizioni ideologiche necessarie per la esistenza del suo Stato¹²³.

La critica che Semerari effettua puntualmente della lettura husserliana di Spinoza non ha, ancora una volta, intenti puramente storiografici. A Semerari interessa, in *Husserl su Spinoza*, certamente fare emergere gli elementi che la lettura husserliana lascia in ombra del pensiero spinoziano, ma gli interessa ancora di più fare emergere i limiti della modalità husserliana di avvicinarsi alla storia della filosofia. La lettura husserliana è fortemente caratterizzata, dice Semerari, da un “solido punto di vista teoretico”, e come tale, fa emergere aspetti importanti di un pensiero, ponendone, però, in ombra altri¹²⁴. In tutta la sua riflessione sulla storia della filosofia, sul modo in cui ci si debba approcciare ad essa ed anche sulla sua didattica, Semerari ha sempre sottolineato l’importanza di un approccio di tipo “teoretico”. In *Filosofia. Lezioni preliminari* scrive:

I testi restano muti e insignificanti se non realizziamo il nostro approccio ad essi con un progetto filosofico e con la consapevolezza di che cosa sia la ricerca filosofica. Se non c’è questa disposizione teoretica nei confronti dei documenti raccolti, il lavoro storiografico rimane al livello della pura e semplice edizione di testi¹²⁵.

Il problema dell’approccio del pensiero husserliano alla storia della filosofia, non è dunque il suo partire da problemi, il suo interrogare un pensiero a partire da una specifica questione: il problema non sta in quel particolare approccio alla storia della filosofia che in *Filosofia. Lezioni preliminari* Semerari chiama “ricostruzione razionale”, distin-

¹²² Ivi, p. 221.

¹²³ Ivi, pp. 222-223.

¹²⁴ Cfr. ivi, p. 221.

¹²⁵ *Filosofia. Lezioni preliminari*, cit., p. 25.

guendola dalla “ricostruzione storica” e definendola come dialogo, colloquio, confronto con le filosofie del passato. Ciò che Semerari critica ad Husserl nel suo rapporto con le filosofie del passato in generale e con la filosofia di Spinoza in particolare, è che esse vengono interrogate sempre e solo a partire da un’idea. Il piano a partire dal quale esse vengono interrogate è sempre quello delle risposte, e mai quello delle domande: in questo senso, dice Semerari:

La pratica storiografica di Husserl, a mio avviso, fu di genere idealistico e non riuscì a realizzare l’enorme potenziale critico di cui, anche sul piano della metodologia storiografica, la fenomenologia era dotata¹²⁶.

Semerari mostra dunque come, ponendosi di fronte al pensiero spinoziano, o alla storia della filosofia in generale, dal punto di vista del fondamento, Husserl non si ponga il problema di quali domande il fondamento cartesiano costituiva la risposta. Husserl non riesce a cogliere il pensiero nel momento della sua costituzione, non riesce, in questo caso, a scendere dal piano delle idee costituite a quello della *Lebenswelt*. Questa possibilità di portarsi al di sotto dell’ideale, verso il mondo della vita, verso la temporalità umana vissuta nella sua problematicità, costituisce nella lettura di Semerari, un enorme potenziale della fenomenologia che resta a volte inespresso nel pensiero di Husserl.

Ecco che così il discorso di un confronto fra due filosofie, la discussione della lettura husserliana di Spinoza, mette in campo questioni tutt’altro che puramente storiografiche e filologiche. La questione che in *Husserl su Spinoza* è in campo è quella del trascendentale, o meglio della riforma del trascendentale così come esso appare all’interno della fenomenologia husserliana, in maniera che in esso si possa esprimere tutto il potenziale del pensiero fenomenologico. Si tratta della una questione centrale del pensiero semerariano degli anni Ottanta, orientato verso una lettura critica del pensiero fenomenologico, che non mira ad allontanarsene, ma a renderlo coerente con i propri presupposti. Questo progetto, portato avanti sino agli ultimi anni del suo lavoro, di una *fenomenologia dopo la fenomenologia*, ha nel pensiero di Spinoza e in quello di Schelling due referenti fondamentali in quanto essi rappresentano due modalità di critica del trascendentale che conduce verso una interpretazione relazionistica e non più atomistica di esso. Scrive Semerari in *Rigenerazione e comunione in Spinoza*:

Pur con le sue contraddizioni di derivazione dogmatica, la *Sostanza* di Spinoza rappresenta la critica e l’alternativa relazionale al solipsismo del *Cogito* cartesiano. Questo rapporto, quasi negli stessi termini, si rinnoverà quando Schelling, facendo professione di spinozismo e di anticartesianesimo, opporrà il suo concetto di *Assoluto*, il cui schema è relazionistico, all’*Io* di Fichte tendenzialmente solipsistico come il *Cogito* di Cartesio¹²⁷.

L’elemento fondamentale che Semerari lascia emergere dal pensiero di Spinoza, così come da quello di Schelling, rispetto al trascendentalismo di stampo cartesiano è l’elemento della relazione. Schelling e Spinoza aiutano a pensare un rapporto fra finito e finito che determina un rapporto con la verità tale che la trascendenza non sia mistico abbandono della propria singolarità finita, ma *relazione* della singolarità finita con se stessa, con gli altri e con il mondo. Che la verità sia sempre legata alla relazione significa anche che essa perda i suoi caratteri tradizionali della oggettività e della unicità¹²⁸.

¹²⁶ Semerari, *Skepsis*, cit., p. 227.

¹²⁷ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 74, n. 39.

¹²⁸ *Ibidem*.

Questa partenza dalla base prefilosofica di un sistema, cioè dalle sue domande di partenza, che caratterizza il modo semerariano di leggere la storia della filosofia, consente, dunque, di fare emergere, fenomenologicamente, elementi importanti per una riconsiderazione del trascendentale così come esso si presenta nella lettera del pensiero husserliano. Husserl, dice Semerari, non riesce ad applicare, nella sua lettura di Spinoza, l'istanza del recupero del "mondo della vita" che "significava tanto vigilare contro l'errore di mettere l'essere *ideale* al posto dell'essere *reale* quanto recuperare il senso *pratico* originario delle costruzioni ideali"¹²⁹. Partire dal mondo della vita è la condizione, dice Semerari, per Husserl, di una comprensione *critica* del reale:

(...) tutto ciò implicava, da una parte, che l'analisi storico-critica di una filosofia dovesse cominciare dalla individuazione dei problemi del mondo-della-vita da cui era sorto l'impulso alla ricerca da essa rappresentata, dai problemi del mondo reale pre-ed extra filosofico (mondo dei bisogni, mondo degli uomini 'in carne e ossa') e, dall'altra, che la relazione tra una filosofia e l'altra (per es., tra la filosofia di Spinoza e quella di Cartesio) si dovesse considerare *logicamente* subordinata rispetto alla relazione, che era primaria, col circostante mondo-della-vita reale pre-scientifico e pre-filosofico. (...) Se il rapporto tra le filosofie non viene mediato attraverso il rapporto di ciascuna col rispettivo mondo-della-vita, non si fa nulla, quale che ne sia l'etichetta, se non ricalcare i moduli della storiografia formalistica dell'idealismo¹³⁰.

Il mondo della vita, l'universo dei problemi extrafilosofici che precedono la costituzione della filosofia di Spinoza, è ciò che la lettura husserliana lascia in ombra, non riuscendo, così, a intravedere né un terreno comune con lo spinozismo, né una serie di elementi della critica spinoziana al cartesianesimo che vengono incontro alla necessità di una rifondazione del trascendentale in cui il mondo della vita non venga alla fine perduto come un momento provvisorio necessario alla sua costituzione.

Il recupero della dimensione del finito è anche il recupero di una responsabilità non delegata e non delegabile. Scrive Semerari nel 1996 nell'introduzione alle *Lezioni monachesi* di Schelling:

La realtà essenzialmente problematica, contraddittoria e, perciò, tragica del finito in quanto sempre sospeso fra essere e non-essere chiama l'uomo ad una enorme responsabilità verso se stesso e verso il mondo. Non si può negare che siffatta responsabilità possa far paura, suscitare angoscia, condurre anche alla *malattia mortale* della disperazione. È nella realtà del finito che si testimonia e si sperimenta l'ontologica insicurezza della esistenza umana, che è, insieme, essere e non-essere, gioco di possibilità positive e/o negative¹³¹.

¹²⁹ *Skepsis*, cit., p. 226.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 226-227.

¹³¹ *Introduzione* di Semerari a Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, cit., p. XVI.

CAPITOLO II

STUDI SULL'ONTOLOGISMO CRITICO DI PANTALEO CARABELLESE. SABBIA, ROCCE.

Uno studio dedicato alla ricerca filosofica di Giuseppe Semerari non può prescindere dai suoi lavori incentrati sulla filosofia di Pantaleo Carabellese. La *critica del concreto* di Carabellese è al centro di tre saggi. I primi due, *Storia e Storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*¹ e *Storicismo e ontologismo critico*,² seconda edizione ampliata del primo testo, pubblicati rispettivamente nel 1953 e nel 1960, sono parte di un primo gruppo di opere, che fanno da preludio alla stagione filosofica più intensa sul piano della produzione scientifica, gli anni Sessanta. Diversamente il terzo libro, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*³, pubblicato nel 1982, raccolta di saggi editi fra il 1962 e il 1980, è parte della riflessione matura di Semerari, e si raccorda ad un altro lavoro degli anni Ottanta, *Novecento filosofico italiano*,⁴ nel quadro di una discussione teoretica del pensiero italiano dell'epoca.

Il rapporto di Giuseppe Semerari con l'*ontologismo critico* di Carabellese risponde ad una serie di ragioni, che meriterebbero alcune considerazioni preliminari, volte a chiarire almeno alcuni momenti della ricerca di Carabellese,⁵ più strettamente legati agli interessi di Semerari. Vogliamo qui allora ricordare, in linea del tutto generale, come l'ontologismo di Carabellese si proponesse come critica dell'*essere concreto* della coscienza, perché ripresa del progetto filosofico kantiano, là dove questo si era interrotto. Il limite essenziale attribuito da Carabellese alla critica kantiana era quello di essere una critica "astratta" della coscienza, dove le astrazioni in causa sono di vario genere, perché estetiche, pratiche e gnoseologiche. In particolare, secondo Carabellese la *critica della ragion pura* di Kant offre in modo preponderante rispetto ad altre un'immagine epistemologica della coscienza, per cui l'essere concreto della coscienza è ridotto alla sua gnoseologia. Così ciò che caratterizzerà in senso ontologico il criticismo di Carabellese è l'affermazione che non si dà "essere" che non sia della "coscienza", ovvero che non c'è "essere" che si contrapponga all'essere della "coscienza" come suo "non-essere", ovvero ancora non c'è coscienza che possa essere considerata un "non-essere" rispetto ad un presunto "essere", immanente o trascendente che sia, che si costituirebbe come unica ontologia "autentica", rispetto alla quale tutto il resto non sarebbe altro se non una "fenomenologia empirica" di quella stessa ontologia sostanziale. Ciò che diversamente lo caratterizza

¹ Cfr. G. Semerari, *Storia e Storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*, Pubblicazioni della Rivista "Ricerche filosofiche", V, Vecchi, Trani, 1953.

² Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria-Bari-Perugia, 1960.

³ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Dedalo, Bari, 1982.

⁴ Cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*, Guida Editore, Napoli, 1988.

⁵ La struttura articolata della *critica del concreto* di Carabellese e la sua complessità non ci consentono, infatti, una loro discussione più attenta in questa sede.

in senso fortemente “critico” sarà la costante tendenza a riportare ogni fatto, significato o valore alla sua origine coscienziale e temporale, con un conseguente effetto di sdogmatizzazione sulle diverse fenomenologie dell’essere, nel momento in cui le stesse si propongano con caratteri sostanziali. La concretezza di questa critica dipenderà allora da una ripresa, oltre l’alternativa metafisica rappresentata dall’immanentismo idealistico e dal realismo trascendentistico, della sintesi kantiana di soggetto e oggetto, in quanto titoli di una stessa relazione tra termini altrimenti contrapposti tradizionalmente, che invece “concretano” nella relazione ontologica che li lega, dove allo sviluppo fenomenologico dell’uno, l’altro corrisponde. Semerari:

Il concreto, contrariamente a quanto ancora oggi generalmente si pensa, non era per Carabellese, l’opposto dell’astratto, non era il reale contrapposto all’ideale né il particolare vuoto di universale, era, invece, la *concrecenza* strutturale di condizioni distinte e trascendentali quali identità e diversità, spazio e tempo, singolare e universale, soggetto e oggetto, io e Dio, pratica e teoria, ecc. Il concreto, insomma, era la concrecenza di quelle condizioni strutturali, che l’intera tradizione filosofica occidentale aveva continuamente scisse l’una dall’altra, rendendole astratte e, così astratte, le aveva alternativamente scambiate per il concreto stesso, laddove esse sono ciò che sono soltanto in virtù del simultaneo e reciproco concrenere [...].⁶

Dati questi presupposti, ciò che viene recuperato in senso ontologico e critico nella *critica del concreto* di Carabellese sono alcune determinazioni dell’essere della coscienza come “tempo” ed “esistenza” in quanto altrettanti tratti trascendentali tanto della coscienza come di ogni altro essere, il tutto in una valorizzazione di quelle “esigenze” fondamentali, che caratterizzano la vita di una coscienza in quanto momenti fondamentali della sua fenomenologia, meritevoli d’essere oggetti di un’attenzione critica in uno studio filosofico dell’essere. Così ed ancora, per Semerari, la *critica del concreto* di Carabellese è un *ontologismo critico*, nella misura in cui sostiene la necessità di un ritorno all’essere della coscienza come anche all’essere dei suoi oggetti, senza spostare il peso dell’interesse teoretico e filosofico su uno solo dei termini della sintesi: l’essere è l’essere concreto della coscienza, è l’essere dei suoi oggetti, è anche e soprattutto un essere che non ha connotati necessariamente umani, pur avendo un valore concreto per la coscienza che lo vive. Al di là poi di queste distinzioni soggettive ed oggettive il vero spostamento in senso ontologico della ricerca resta segnato da un nuovo assetto problematico dato alle questioni filosofiche essenziali, per cui alla domanda classica kantiana *come è possibile conoscere?* Carabellese progressivamente sostituisce una sua diversa versione critica, *com’è possibile la coscienza*, preludio alla domanda ontologica per eccellenza: *com’è possibile essere?*,⁷ sui cui risvolti esistenziali e materiali Semerari tornerà a più riprese nei suoi studi. L’*ontologismo critico* di Carabellese ha rappresentato allora e in questo senso, secondo Semerari, una reale alternativa, da un punto di vista teoretico, rispetto alla deriva storicista del criticismo in Italia,⁸ il cui senso è per certi versi riassunto da questo ordine di puntualizzazioni che Carabellese offre nel saggio *La coscienza*, sostenendo il suo punto di vista nei termini di un “ontocoscienzialismo”:

⁶ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 15.

⁷ Cfr. P. Carabellese, *Critica del concreto*, III ed., Sansoni, Firenze 1948, p. XI.

⁸ Semerari: “Facendo dello storicismo la somma dei più gravi limiti della Critica di Kant, restata inferiore alla sua stessa intenzionalità – soggettivismo, gnoseologismo dialettico antitetico, scientismo dogmatico –, Carabellese ritiene che il suo superamento non possa aver luogo se non attraverso la ricostruzione critica della critica”. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 21. P. Carabellese, *La nuova Critica e il suo Principio*, Roma, ‘Archivio di filosofia’, 2, 1940, p. 7.

La parola ontocoscienzialismo vuol eliminare, già con la parola, alcune fondamentali inesattezze, in cui può cadere chi applichi alla scoperta della concretezza, la tradizionale concezione dell'ontologismo: 1) la determinazione dell'ontologismo a un solo problema (argomento ontologico); 2) la presupposizione dell'essere al sapere (ontologia); 3) l'esigenza dell'essere solo in tal logo conoscitivo (e quindi non anche nel sapere volitivo e sensitivo) nella sua universalità (e quindi non anche nella singolarità del sapere).⁹

Solo per anticipare uno dei temi portanti degli studi di Semerari che affronteremo, Kant, a giudizio di Carabellese, avrebbe proposto un'estetica trascendentale del tempo tarata sulla fenomenologia di uno spazio, tipico delle scienze fisiche, per cui la *durata* temporale d'ogni fenomeno risulterebbe ridotta ad una *successione* lineare d'eventi. Quest'immagine del tempo corrisponderebbe, per questa via, ad una successione di fasi temporali, dove ciascuna, subentrando, cancella le altre nell'attualità della sua apparizione. Su quest'estetica astratta della successione temporale, si fonda, secondo Carabellese, l'idea hegeliana della fenomenologia. La storia descritta da Hegel è una fenomenologia fatta di successioni dialettiche, in cui ciascun momento nega quello che lo precede. La fenomenologia hegeliana e poi i suoi interpreti storicisti italiani, tradiscono così uno dei principi della critica kantiana, la sintesi altrimenti equilibrata di soggetto e oggetto, dove ad entrambi i termini è riconosciuto pari peso ontologico. Il *presente attuale* della coscienza di Gentile, non diversamente dal *Sapere Assoluto* hegeliano, sposta il peso metafisico della rappresentazione delle cose sul solo soggetto dei giudizi e sul suo presente: Gentile e Hegel, seppur diversamente, sposano una stessa metafisica non equilibrata dell'essere della coscienza, riassumendo nel presente della stessa una fenomenologia altrimenti molto complessa, appunto quella dell'essere, per altro non riducibile ad una visione umanistica delle cose, dove hanno valore esclusivamente le prospettive di un soggetto assoluto, impegnato nella rappresentazione dialettica degli eventi.

L'attenzione di Semerari per la *critica del concreto* di Carabellese andrà, allora e a nostro avviso, rivisitata oltre un suo interesse meramente storiografico. Avremo modo di vedere, infatti, come i suoi studi dedicati all'ontologismo critico gli suggeriranno un'idea filosofica che non si riduce ad uno studio storico, costituendosi piuttosto in una vera e propria istanza teoretica. La *critica del concreto* di Carabellese segnerà, inoltre, sebbene solo in parte, l'indirizzo delle sue successive ricerche: l'attenzione ontologica del suo maestro per un essere, che non fosse solo l'essere della coscienza, è un aspetto utile per comprendere la direzione in cui andranno gli stessi studi di Semerari dedicati a Spinoza e Schelling, alla fenomenologia genetica di Husserl, alla fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, non disgiunti dalle sue ricerche sul pragmatismo di Dewey e la dialettica materialista di Marx. *Storicismo e ontologismo critico*, alla cui analisi dedicheremo le prossime pagine, non è allora solo un saggio su Carabellese, ma è un primo esempio del modo in cui Semerari intenderà la sua ricerca.

§ 1. Per una nuova critica, per una nuova metafisica. Fatta questa premessa, il nostro studio, come accennato, si concentrerà in questo capitolo soprattutto su *Storicismo e ontologismo critico*, alla cui analisi abbiamo deciso di aggiungere alcuni riferimenti all'altro lavoro monografico dedicato alla filosofia di Carabellese, *La sabbia e la roccia*, mentre terremo conto di alcuni passi presenti nel saggio pubblicato da Semerari in *Da*

⁹ Cfr. P. Carabellese, *La coscienza*, in *Filosofi Italiani Contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Marzorati, Como 1947, p. 214.

Schelling a Merleau-Ponty, intitolato *L'antidogmatismo della "critica del concreto"* di P. Carabellese.¹⁰

In entrambe le prefazioni ai primi due libri, riprodotte all'inizio di *Storicismo e ontologismo critico*,¹¹ Semerari inizia discutendo alcuni temi che saranno per lui essenziali lungo l'intero arco della sua ricerca. Il confronto di Carabellese con lo storicismo contemporaneo, motivo evidentemente fondamentale in *Storicismo e ontologismo critico*,¹² costituisce, infatti, per lo stesso Semerari l'occasione per poter discutere più in generale e da un punto di vista teoretico il problema del rapporto tra *essere* e *tempo*, come ancora la sua declinazione in senso storico.¹³ La domanda dalla quale muove Semerari è quella se sia possibile stabilire una relazione fondata in senso metafisico, in modo corretto, tra una dimensione come quella temporale ed un 'essere' diversamente inteso in modo tradizionale, ovvero secondo i parametri logici e metafisici attribuiti al concetto di 'sostanza'. Proprio ragionando sul punto in questione, lo storicismo e i suoi interpreti mostrano ad avviso di Semerari le loro aporie, le loro contraddizioni, tanto più gravi perché momenti fondamentali del loro impianto ideologico di sistema. Semerari:

Di tale essere immobile soprastorico, perché astorico, lo storicismo si è mostrato non il vincitore, ma l'alleato migliore. Perché? [...]

È proprio vero che essere e storia sono incompatibili? O non piuttosto la storia è vera storia solo quando tragga origine dall'essere e l'essere non è se stesso solo se sia l'essere della storia?¹⁴

Muovendo dai limiti in cui si costringe lo storicismo, sostenendo una relazione contraddittoria tra una sostanza intesa in senso tradizionale e la sua storia, Semerari propone in *Storicismo e ontologismo critico* un'autentica fenomenologia della relazione di *essere* e *tempo*, dove non c'è tempo senza un essere, dove il tempo non corrisponde ad un concetto astratto, ma piuttosto coincide sempre con una "concreta" *coscienza interna del tempo*, dove soprattutto non c'è essere alcuno senza tempo, privo dunque di una storia. Proprio la costituzione temporale dell'essere della coscienza comporta la negazione metafisica d'ogni teoresi della sostanza. In tutte le sue diverse interpretazioni, lo storicismo ha diversamente sostenuto una ricerca mossa da una contraddizione paradossale, fondamento del suo studio, che lo porta a trasformare l'oggetto privilegiato della sua ricerca, la storia, in una realtà priva di determinazioni temporali, perché ridotta ai suoi principi logici costitutivi, mai compromessi in una diacronia, che ne scioglierebbe i caratteri sostanzialistici.¹⁵

¹⁰ Cfr. G. Semerari, *L'antidogmatismo della 'critica del concreto' di P. Carabellese*, in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bologna 1964, pp. 113-159, pubblicato poi, nuovamente, in *La sabbia e la roccia*, pp. 99-134. Trarremo, inoltre, alcuni spunti da *Esperienze del pensiero moderno* (Argalia Editore, Urbino 1969), quando questi si mostrassero utili al chiarimento d'alcuni passaggi di *Storicismo e ontologismo critico*.

¹¹ La prima prefazione, pubblicata in *Storicismo e ontologismo critico*, corrisponde all'introduzione del lavoro del 1953, *Storia e Storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*.

¹² La chiusura italiana nei confronti delle filosofie francesi e inglesi si deve, secondo Semerari, a due diverse ragioni, entrambe politiche. L'Italia della Triplice Alleanza era allora interessata soprattutto ad uno scambio intellettuale con la Germania. D'altra parte, il neoidealismo egemone di Croce e Gentile, estraneo alle ragioni di marxismo e neopositivismo, è espressione di una società agraria e conservatrice, meridionale, poco attenta agli sviluppi delle scienze, utili e interessanti in una società altrimenti industrializzata. Cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 273 e ss.

¹³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 7-10. Cfr. inoltre A. Guzzo, *Croce e Gentile*, Quaderni di Cernobbio, Lugano 1953, pp. 27 e ss.

¹⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 8.

¹⁵ Muovendo dall'analisi di questo paradosso storicistico, Carabellese aveva costruito parte del suo progetto filosofico di ripresa della critica kantiana. L'attenzione al problema *concreto* della Storia, insieme

Su questo punto, su questa lotta al dogmatismo di certi sistemi filosofici troppo “sostanziali”, Semerari è tornato più volte nei suoi studi, mostrando come il terreno su cui si stabilisce la relazione tra *essere* e *tempo* sia di difficile interpretazione. Fare del *divenire* il tema centrale della propria indagine teoretica non rappresenta infatti di per sé il passo necessario e sufficiente a garantire ogni filosofia da una sua deriva dogmatica e sostanzialistica.¹⁶ Semerari denuncia fin dall’inizio quello che per lui resterà un pericolo insito in ogni filosofia del tempo e del divenire: il superamento dei dogmi e delle sostanze, l’apertura critica sull’oggetto filosofico *coscienza*, non possono essere compiuti dimenticando i pericoli insiti nell’operazione, i cui esiti possono essere nichilisti, scettici, irrazionali. Fare *tabula rasa* dei sostanzialismi ereditati da una tradizione filosofica di pensiero significa piuttosto recuperare quelle stesse ‘sostanze’ come istanze di senso già costituite, per ricondurle alla propria coscienza critica delle cose, come altrettanti *noemata* da analizzare in modo genealogico, per comprendere in modo appunto critico e problematico perché oggi il mondo appare nella forma in cui appare, quali sono le responsabilità teoretiche e pratiche di chi lo ha voluto così, quale ruolo si può assumere in questa ‘situazione’ trascendentale, in prima persona, senza deleghe, in modo responsabile. La *crisi delle scienze europee*, come di tutta l’Europa attraversata dalle due guerre mondiali, dovrebbe rappresentare una sorta di sprone teoretico per chi studia filosofia verso la ricerca di forme diverse rispetto a quelle tradizionali, che consentano una nuova critica dell’essere della coscienza, anche in vista di una sua possibile ‘ricostruzione’. Semerari:

Nelle “filosofie della crisi” degli anni venti, trenta e quaranta si è veduto l’epilogo del processo storico iniziato o tentato da Kant. Oggi si chiede alla filosofia di essere costruttiva o ricostruttiva, senza per questo rinunciare ad essere critica.”¹⁷

Nell’ambito di questo progetto l’attenzione critica riservata allo studio teoretico della filosofia deve combinarsi con un rigore storiografico dell’indagine. L’oggetto “coscienza” va in primo luogo ed ogni volta “problematizzato”, perché il suo essere coincide con il suo divenire, come il suo divenire dipende sempre dall’essere che ogni volta essa diviene. Se una logica formale dell’essere della coscienza non è in grado di rendere conto della complessità concreta del suo essere, allo stesso modo si deve considerare come la stessa coscienza abbia sempre bisogno di una serie di forme per comprendere il diverso senso del suo essere, del suo divenire. Le forme dell’essere della coscienza dipendono dal suo divenire, come il divenire del suo essere dipende dalle diverse forme che di volta in volta essa stessa assume.¹⁸ Se una nuova critica della ragione concreta dell’essere della coscienza

a quello metafisico del tempo, è un motivo costante, secondo Semerari, nella ricerca di Carabellese, il cui primo lavoro, la tesi di addottoramento in Lettere del 1900, era dedicato ad un problema storico, *Sulla vetta teocratica del Papato*. Sul carattere concreto di questi interessi storici del giovane Carabellese, Semerari è sicuro quando scrive: “Non è arrischiato affermare che il *primum movens* della filosofia di Carabellese, dai primi saggi alle ultime manifestazioni più severamente sistematiche, riposa su di un solo problema: quello della storia. [...] si osservi che già allora la storia era veduta come piena concretezza per la svalutazione che si faceva della vita ultramondana”. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 33 e nota. Cfr. inoltre *La sabbia e la roccia*, pp. 29-31.

¹⁶ Semerari: “Identificando la realtà col divenire e questo col negare, gli storicisti, non hanno avvertito che l’acquisizione del concetto e della categoria della storicità ha un senso positivo solo nel caso che si realizzi come critica e trasformazione radicale dell’essere e non come abbandono totale e definitiva negazione di essi in un modo che, *de facto*, è riconoscimento e conferma del loro significato preistorico”. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 17-18.

¹⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 12.

¹⁸ Di fronte all’Europa di Carabellese, Husserl, Heidegger e Sartre, distrutta (ma si potrebbe anche dire “destrutturata” dai due grandi eventi bellici), Semerari ricorda quanto scriveva Paci, il quale: “[...]”

è allora necessaria, l'ontologismo di Carabellese rappresenta per Semerari una reale alternativa rispetto all'idealismo liberale di Croce e all'attualismo fascista di Gentile.¹⁹ Le distanze tra le loro posizioni è descritta così dallo stesso Carabellese in *Disegno storico della filosofia*, quando scrive:

L'andazzo corrente è quello dello storicismo (tutt'altro che storico!), pel quale si va a ricercare solo la genesi e lo sviluppo storico e non la esigenza coscienziale di concetti filosofici ed intuizioni religiose, e perciò non si sale mai a quella coscienza fondamentale, a quell'essere puro di coscienza, del quale vogliono essere e sono scoperti tutti quei concetti ed intuizioni, quando un qualche valore hanno [...]. Lo storicismo lungi dall'essere rampollare di viva acqua qual è la storia quando a tale fonte risale, è [...] stagno. Rinnegando lo storicismo, noi crediamo di restaurare, non di negare la storia [...].²⁰

Il punto di partenza è dunque fissato da Carabellese in una ripresa del progetto critico kantiano, con un evidente oltrepassamento delle interpretazioni idealiste e storiciste dello stesso progetto, le quali hanno segnato un passo indietro e non uno in avanti, da un punto di vista storico, nella ricerca teoretica dedicata allo studio delle forme e dei modi dell'essere della coscienza. Oltre l'ontologismo critico di Carabellese, per Semerari la fenomenologia e il marxismo costituiranno una vera ripresa del criticismo kantiano.²¹ Intorno a questa istanza critica, ben oltre la determinazione storica del suo sviluppo idealista, si costituisce una delle idee teoretiche portanti di Giuseppe Semerari: non Hegel, nemmeno Fichte, tanto meno Croce o ancora Gentile, quanto piuttosto Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Husserl, (lo stesso Carabellese), Sartre, Merleau-Ponty si configureranno ai suoi occhi come i più attenti interpreti del criticismo. Per tutte queste ragioni, secondo Semerari, la filosofia italiana del secondo dopoguerra deve aprirsi di nuovo ad uno studio che non conosca confini geografici, che impediscano l'ascolto delle migliori ragioni filosofiche europee, siano esse fenomenologiche, esistenziali, marxiste o ancora analitiche. Non a caso insieme ad Enzo Paci,²² Semerari è stato tra i protagonisti di una nuova stagione negli studi filosofici italiani, contrassegnata da un'attenzione teoretica ai problemi della filosofia, non solo quella dell'*hortus conclusus* nazionale. Per lui il passaggio dallo storicismo all'ontologismo critico, e da questo alla fenomenologia husserliana e al marxismo, ha segnato il rilancio di un nuovo studio metafisico dell'essere della coscienza, per quanto l'espressione *metafisica* debba essere intesa in modo non tradizionale, sebbene la stessa possa

il 1940 – la seconda guerra mondiale era già esplosa – recensendo il libro di Guzzo *Sic vos non vobis*, ebbe a notare che l'importanza della filosofia di Guzzo stava “nell’averci richiamato, di fronte alla disperazione che non sa risolversi, al significato e al valore delle forme come perfezione di opere, di risposte umane”. Cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, p. 229. Per la recensione di Paci al libro di Guzzo *Sic vos non vobis*, cfr. E. Paci, recensione a A. Guzzo, *Sic vos non vobis*, in ‘Studi filosofici’, 1940, p. 310. La stessa recensione, come informa in nota Semerari (cfr. *ibidem*) è stata pubblicata nuovamente in E. Paci, *Pensiero Esistenza Valore*, Principato, Milano-Messina 1940, pp. 166-72.

¹⁹ Semerari: “Come infatti fu rilevato dal Paci, or sono vent’anni, da Carabellese ci vengono un richiamo rivoluzionario e l’invito perentorio a scegliere tra il suo ontologismo e Hegel. Si può aggiungere che proporre un’alternativa di questo genere è, dato il carattere complessivo dell’opera di Hegel, decidere un atteggiamento nel contempo antistoricistico e antidogmatico”. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 20-21.

²⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 92. Cfr. P. Carabellese, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, Edizioni Arte e Storia, Roma 1953, p. 284, nota.

²¹ Sui limiti delle letture marxiste di Croce e Gentile, cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 278-280. Sulla ricezione italiana del marxismo e sulle sue distorsioni, cfr. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, pp. 241-242.

²² Cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, G. Einaudi, Torino 1948, p. 266.

risvegliare assonanze teoretiche in certo modo “arcaiche”.²³ Così nella seconda prefazione a *Storicismo e ontologismo critico*, proprio discutendo il presunto carattere arcaico di una filosofia che nel Novecento si voglia ancora proporre come una “metafisica”, quale è stato ad esempio l’ontologismo critico di Carabellese, Semerari scriverà:

Se l’arcaismo rinfacciatogli è la affermazione, da parte di Carabellese, del carattere metafisico, teologico, ontologico della filosofia, il primo pregiudizio da cui bisogna liberarsi è quello dell’accezione volgare di metafisica, teologia e ontologia, per verificare in quale senso Carabellese usi questi termini, se, per caso, questo uso in quanto passato attraverso un severo controllo logico e linguistico, forse mai osato prima, non faccia giustizia della vecchia metafisica, della vecchia teologia e della vecchia ontologia, e se, infine, il rifiuto dello storicismo, dello scientismo e della mondanità non sia propriamente il rigetto o la negazione della storia, della scienza e del mondo, ma piuttosto, come si è già detto, il problema della origine, del fondamento, della validità della storia, della scienza e del mondo²⁴.

Così, e a ben vedere, “metafisica” e “critica” non sono prospettive di ricerca inconciliabili. Carabellese:

Metafisica e critica, lungi dall’escludersi, si richiedono reciprocamente. Ed oggi invece è luogo tanto comune quanto sciocco quello di ripetere che la critica ha ucciso la metafisica. La critica è sempre stata (anche prima di Kant) della metafisica: senza critica dei concetti e loro progressiva adeguazione alle esigenze della coscienza fondamentale non c’è possibilità di metafisica.²⁵

§ 2. Vico è un pessimista, Hegel è un nichilista. Una volta assunta nuovamente una prospettiva critica e metafisica d’indagine, come deve essere inteso il problema rappresentato dall’oggetto filosofico “storia” e in quale relazione stanno in particolare *essere* e *tempo*? Ponendo queste domande intendiamo introdurci nello studio del primo capitolo del libro del 1960, *Storicismo e ontologismo critico*, intitolato *Sviluppo aporetico dello storicismo da Vico a Gentile*, una sorta di un’introduzione di Semerari ai problemi tipici dello storicismo. Le posizioni di Carabellese, ovvero il suo confronto con lo storicismo, saranno discusse da Semerari solo a partire dal secondo capitolo dello stesso libro, intitolato *Carabellese e il problema della storia*²⁶.

Ora nonostante Carabellese non considerasse Vico uno storicista *ante litteram*,²⁷ l’analisi proposta da Semerari in *Sviluppo aporetico dello storicismo* muove proprio dalla sua filosofia, perché con Vico “la filosofia scopre la storia”.²⁸ Per il filosofo napoletano, come per Hegel, il problema del tempo coincide con quello della storia, con il suo concreto artefice, l’uomo protagonista della dialettica storica.

La soluzione filosofica di Vico è dunque coerente con l’impianto metafisico storico-temporale ammesso dallo stesso Semerari, ma vista nel suo complesso, la stessa soluzione vichiana si fonda su ragioni che ad un’analisi più attenta non possono non risultare in certo modo contraddittorie. Se l’uomo, infatti, determina il suo oggetto di studio, se la storia è l’unico oggetto di un’indagine scientifica possibile, perché, secondo Vico, chi studia storia è allo stesso tempo soggetto e oggetto di ciò che studia, come si fa poi ad ammettere in modo

²³ Sull’accusa di “arcaismo” rivolta alla filosofia di Carabellese, si veda il giudizio diverso di Ugo Spirito: *Pantaleo Carabellese*, in ‘Giornale Critico’, 1949, p. 3. Cfr. inoltre G. Semerari, op. cit., p. 22.

²⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 22-23.

²⁵ Cfr. P. Carabellese, *L’essere e la sua manifestazione*, Parte II, *L’Io*, Roma 1946-7, p. 18.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 25-33.

²⁷ Cfr. G. Semerari, *Il Vico di Carabellese*, in “Bollettino del Centro di Studi vichiani”, 1982-3, pp. 131-150.

²⁸ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 25.

dogmatico, all'interno di questa stessa ricerca, da una parte una *natura* e dall'altra un *Dio*, mai discussi in modo critico e concreto? Impostando la propria ricerca filosofica non ci si può limitare, come fa Vico, all'affermazione di principio che l'uomo è soggetto e oggetto di studio e che questa circolarità è garanzia sistematica della scientificità dell'impostazione del problema. Di fatto, questa metafisica epistemologica, fondata sulla circolarità descritta, si fonda a sua volta su un'ipotesi *creazionista*, almeno nella filosofia di Vico, proprio perché chiama in causa un Dio non coinvolto in questo circolo virtuoso, in quanto suo fondamento indeterminato. Il regresso fenomenologico fino alla prima intenzione costitutiva dell'esperienza storica si arresta in questo modo di fronte all'oggetto dogmatico di una fede che, per evidenti ragioni, non spiega la metafisica su cui poggia. Semerari:

La storiografia può essere la scienza nuova, perché in essa colui che viene a sapere è colui che ha fatto ciò che sa. È irresistibile l'affermazione vichiana? [...]. Pare di no, se è vero che l'uomo vichiano, che fa la storia, è a sua volta fatto da Dio. È evidente che l'uomo non può sapere se stesso, essendo creatura di Dio e, fino a che egli non sappia rendere conto di sé a se stesso, non può sapere nemmeno ciò che opera. Il suo fare, poi, avviene nel mondo della natura, del tutto sottratto all'umana conoscenza perché eccede dalle umane possibilità di creazione.²⁹

Per Semerari Vico ha dunque il merito di avere risolto in chiave soggettiva ed umana la questione metafisica dell'*essere*, partendo dal soggetto della storia, descrivendo la storia di questo soggetto: in questo consiste la modernità della sua filosofia. Il limite di Vico risiede, invece, nella combinazione aporetica tra una logica storica, di cui è titolare la coscienza del soggetto nella sua *immanenza*, e una fondazione *trascendente* e divina della stessa storia. Se l'uomo fa la storia, l'uomo è fatto, creato da Dio: Dio è dunque l'artefice d'ogni destino storico, non l'uomo. La logica della fondazione trascendente e creazionista delle cose non è in concreto una logica, ma un oggetto di fede. Nel quadro epistemologico tracciato da Vico nella *Scienza nuova* permane così, in uno dei suoi momenti fondamentali, un atto di fede in un essere *trascendente*, in contraddizione con il resto del sistema, altrimenti d'impostazione *immanente*. La combinazione d'immanenza e trascendenza in chiave *creazionista* si risolve in una soluzione aporetica da un punto di vista metafisico. L'Essere divino e il tempo della storia sono distanti nella filosofia di Vico: l'Essere crea il tempo, ma non rimane in alcun modo determinato in questa sua creazione.

Il giudizio di Semerari sulla metafisica storica di Vico sarà ancor più netto in *Esperienze del pensiero moderno*.³⁰ La storia descritta da Vico è una storia necessaria,³¹ perché retta da una provvidenza divina, che costituisce l'unico rimedio possibile, a fronte di una dispersione altrimenti inevitabile, se tutto fosse lasciato nelle mani dell'uomo, un

²⁹ Cfr. G. Semerari, *ibidem*. A parte Vico, Semerari è convinto che lo storicismo giunge spesso ad un esito teologico. In fin dei conti, chi sostiene la tesi che il divenire storico degli eventi sia il principio metafisico per eccellenza, è uno scettico, un empirista, e dunque uno che ha bisogno di un Essere in cui credere, un Essere che non "divenga" mai. Semerari pensa soprattutto a Meinecke, in questo caso. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 178-9.

³⁰ Cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 201-271. I due capitoli dedicati a Vico corrispondono a due saggi pubblicati l'anno prima, nel 1968: *Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 193-232; *Sulla metafisica di Vico*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Bari, vol. XIII, pp. 247-274, poi in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, in *Quaderni salernitani*, n. 2., Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968, pp. 37-62.

³¹ Su questa necessità storica presente nella filosofia di Vico, Semerari non concorda né con le posizioni di Abbagnano (cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 216-217; N. Abbagnano, *Il concetto della storia nell'Illuminismo italiano*, in *Rivista di Filosofia*, 1965, pp. 283-296), né con le posizioni di Meinecke (cfr. *ivi*, p. 266-267; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954, p. 42).

essere finito, corrotto dal peccato originale, bloccato nei suoi limiti da traumi infantili,³² originari e peccaminosi. Il *corso naturale* degli eventi, nella *Scienza nuova* come nel *De nostri temporis studiorum ratione*, non è oggetto d'alcuna critica genealogica: al Vico storico manca paradossalmente il senso della storia. Sullo stesso valore sacrale del *senso comune*,³³ come freno rispetto all'arbitrio del genio e principio regolatore del vivere civile, il giudizio di Semerari è reciso:³⁴ Vico non si pone realmente mai il problema della genesi di ciò che analizza. Rispetto al Descartes dei *dubbi iperbolici*, che investono tutte le scienze, anche quelle matematiche, Vico in concreto è un reazionario,³⁵ mentre la sua antropologia risulta alla fine di stampo decisamente pessimista:

Il concetto dell'antropologia vichiana è che l'uomo è inchiodato alla sua natura corrotta dal peccato di Adamo e ha una mente limitatissima, che partecipa della ragione, ma non la possiede interamente e, incapace di penetrare l'interiorità, si ferma alla superficie delle cose.³⁶

D'altra parte ciò che è "naturale" non può essere conosciuto in sé e per sé, perché non è opera dell'uomo, mentre le stesse "scienze umane" sono espressioni e rappresentazioni finite di un essere appunto limitato: tutta la sicurezza matematica e geometrica mostrata da Descartes è pertanto assolutamente priva di fondamenti, secondo Vico. Se poi si sono registrati dei progressi nella storia dell'umanità, questi si devono al genio di pochi: ma il genio è tale *per natura* e l'insondabilità delle sue soluzioni è pari a quella della *natura* di cui è parte. A tutta questa sfiducia epistemologica di Vico, Semerari aggiunge inoltre i suoi dubbi sulla tenuta metafisica dell'indagine storica, se si considera come a rigor di logica – e questo è un punto di grande salienza argomentativa – nemmeno lo studio storico possa darsi scientifico, perché i soggetti che studiano gli eventi sono quasi sempre differenti dai protagonisti degli stessi. Il principio del *verum esse ipsum factum* entra in contraddizione con la situazione concreta in cui si trova lo storico di professione: chi interpreta la verità storica degli eventi e chi invece ne è stato l'artefice sono soggetti differenti.³⁷ La soluzione data da Vico al problema è, secondo Semerari, spinoziana perché³⁸ i soggetti della storia sono intesi alla stregua di *modi interni* di una stessa sostanza storica (ovvero come *posizioni* di un ente divino), il tutto in un piano provvidenziale unico, per cui diventa possibile che gli uni possano studiare le azioni degli altri. La storia di Vico è la storia provvidenziale di una sostanza unica, mentre la sua filosofia non è alla resa dei conti uno storicismo, nella sua accezione normale, ma piuttosto una sottile forma di naturalismo,

³² L'attenzione di Vico per una dimensione infantile, "pre-razionale" nella storia della coscienza, fatta di fantasia, memoria ed ingegno, dimensioni che sono alla base dell'arte, della storia, delle differenti lingue, delle invenzioni, a cui Vico attribuisce valore, contro l'imperialismo temerario della ragione cartesiana, rientra nel quadro di un'antropologia pessimistica, in cui l'uomo è un essere finito, che ha bisogno d'ogni genere d'aiuto, soprattutto provvidenziale, per potersi sollevare dalla sua condizione di debolezza. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 212-213. La parte *sensibile* e *immaginativa* della coscienza non è peraltro caratterizzata, secondo Vico, da una sua struttura indipendente, perché sempre connotata in modo intelligente, sebbene quest'intelligenza non sia sviluppata, ma viva in modo embrionale. Cfr. ivi, p. 261.

³³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 219.

³⁴ Semerari arriva a scrivere che Vico è il *tipico angosciato*, un *neurotico d'ansietà*, con un bisogno continuo di appoggiarsi ad un piano provvidenziale, o ancora ad un *senso comune*, che non lo obblighi ad assumersi le sue responsabilità. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 220.

³⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 221.

³⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 214.

³⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 230.

³⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 231. Su un Vico spinoziano, cfr. B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1947, p. 155; cfr., inoltre, N. Badaloni, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in *Omaggio a Vico*, pp. 233-266.

sorretta e corretta da una certa dose di realismo.³⁹ Tra il soggettivismo di Descartes e il sostanzialismo di Vico, Semerari non ha dubbi circa la strada da intraprendere, in una ricerca che punti ad una nuova *critica del concreto*:

Secondo Vico, la dommatica di Cartesio, che pure fu tenace avversario degli scettici, è la fonte dello scetticismo proprio in conseguenza del principio iniziale della sua filosofia, ossia del *Cogito*. Vico può essere contato tra gli interpreti del cartesianesimo come soggettivismo. Al *Cogito*, perciò, oppone, il *primum verum*, Dio, e il senso comune. Per lui, così, il punto di partenza della filosofia non è la critica, non è il mio pensiero, non è la mia esistenza quale si apprende nel mio pensiero, ma Dio e la sua immediata e originaria rivelazione che è il senso comune.⁴⁰

Gli studi fisici e matematici sostenuti da Cartesio rappresentano allora e di converso una prima soluzione “critica” nel quadro generale di una progressiva liberazione dalle ragioni di una metafisica teologica, a cui Vico invece non rinuncia. La scelta teoretica in favore delle soluzioni cartesiane⁴¹ risponde d'altra parte ad un senso di responsabilità, cui deve sempre prestarsi il filosofo secondo Semerari, il quale sulla scorta delle *Lezioni Monachesi* di Schelling ricorderà come:

[...] il *Cogito* possedeva un valore immenso, in quanto in esso “[...] c’era il più risoluto distacco da ogni autorità; con tale decisione la filosofia conquistava la libertà che essa non poteva più perdere di nuovo da questo momento in poi.”⁴²

Il problema del rapporto tra essere e tempo, nella sua declinazione storica, non sembra risolto nemmeno da Hegel con la sua *Fenomenologia dello Spirito*.⁴³ Sulla bontà critica dell'impostazione fenomenologica hegeliana, vale per Semerari lo stesso discorso fatto per Vico: l'uomo è l'oggetto protagoreo⁴⁴ di un possibile studio filosofico. Se il soggetto della fenomenologia è il Protagora della dialettica storica, uno dei limiti principali attribuibili alla dialettica hegeliana consiste proprio nel suo soggettivismo astratto. Hegel non riesce ad andare oltre Fichte, oltre un'idea del soggetto poco “concreta”, troppo “idealista”: soprattutto l'esigenza hegeliana di mantenersi coerente rispetto all'impianto ideale che egli ha assunto, porta lo stesso Hegel ad allontanarsi irrimediabilmente dall'oggetto che egli avrebbe la pretesa di rappresentare. La separazione dicotomica tra pensiero ed essere, ereditata dal criticismo kantiano, che Carabellese cercherà di correggere con il suo ontologismo critico, è il presupposto teoretico su cui si basano tutte le contraddizioni in cui si costringe l'idealismo hegeliano. Semerari:

Hegel non riuscì a districarsi da tutte le difficoltà del soggettivismo fichtiano, proprio perché non seppe operare quella critica del soggetto, che nondimeno egli sentiva dovesse essere fatta. L'I-

³⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 251.

⁴⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 233. Vico viene considerato da Semerari l'ultimo grande filosofo della Controriforma. (cfr. ivi, p. 240).

⁴¹ Si noti per altro come Semerari consideri la filosofia di Descartes l'espressione di un criticismo *ante litteram*. Assistiamo così ad un curioso ma coerente rovesciamento delle posizioni, se ci riferiamo alla critica kantiana, che resterà irretita nelle sue mistificazioni trascendentali, proprio in quanto non saprà liberarsi dal linguaggio delle scienze fisiche, a cui si è completamente affidata. Cfr. ivi, p. 256.

⁴² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 234-5; F. W. J. Schelling, *Lezioni Monachesi*, tr. it., Sansoni, Firenze 1950, p. 10.

⁴³ Segnaliamo come Semerari, avendo letto *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* di Gramsci, abbia forse tratto qui, almeno in parte, ispirazione per il confronto tra Vico e Hegel, che apre *Storicismo e ontologismo critico*. Cfr. A. Gramsci, op. cit., pp. 241-242.

⁴⁴ Sui modelli *protagoreo e parmenideo* in filosofia, cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, n. 47, p. 255

dea prese il posto dell'Io, serbandone tutti i caratteri e il processo contraddittorio, nel quale doveva chiudersi per poter essere se stessa, era la denuncia delle interne angustie di un soggettivismo ben consapevole della propria equivocità.⁴⁵

Le difficoltà insite nella fenomenologia hegeliana sono simili a quelle cui va incontro Vico con la sua *Scienza Nuova*. Da una parte Hegel si attesta su certe posizioni nella *Logica*, d'altra parte pretende che tra la sua "Logica" e la lettura che egli fa della storia vi sia un rapporto consequenziale, ermeneutico. La fenomenologia hegeliana è pertanto contraddittoria, proprio perché propone una combinazione aporetica di logica e storia, secondo modi che non sono in sé insostenibili. È mai possibile, infatti, una sintesi tra l'essere concreto della storia e una logica come quella hegeliana, il cui esordio è rappresentato da un essere che non è un essere, ma piuttosto un nulla, perché privo di determinazioni che lo individuino? Se il *nulla* è l'inizio del discorso logico, come può questa logica, tradotta in una versione storica, non corrispondere ad una dialettica del divenire di quel nulla? Su quest'inciampo teoretico Semerari costruisce la sua critica alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. La successione dei superamenti dialettici si risolve, nella sua visione, in un annullamento continuo in cui è costretto, nel suo determinarsi, ogni momento rispetto a quello che lo precede. Ciascun fenomeno nella storia dialettica dello Spirito è il presupposto di quanto segue, ma è come cancellato nella fenomenologia cui dà luogo. Il fatto che *coscienza* e *autocoscienza* siano rideterminate, in ragione del loro rispettivo superamento, nella forma e nei modi dello *Spirito*, non è il risultato di una dialettica fatta di figli che superano i padri, ma è la conseguenza inevitabile di una storia logica e formale degli eventi, che non avendo caratterizzazioni che la potrebbero avvicinare ad una logica del concreto, si edifica su una serie di categorie "astratte", che corrispondono al *nulla* di fatto delle determinazioni che le caratterizzano.

Detto altrimenti, sul *nulla* come forma logica mai legata alla concretezza del "reale", si costituisce nella fenomenologia hegeliana una dialettica storica, che non fa tesoro dell'esperienza dei suoi protagonisti, mentre si determina in un annullamento progressivo delle sue figure storiche, che corrisponde alla logica dialettica della nientificazione dei suoi momenti costitutivi. Nella fenomenologia hegeliana "girare l'angolo" significa fare del passato il proprio presente, non riconoscendolo più, secondo una contraddizione che appare subito evidente, se ci rivolge altrimenti alla luce della concretezza di tutto ciò che appare. La logica hegeliana è *scolastica* e *teologica*, perché si fonda su l'idea di una creazione assoluta, muovendo dalla quale si consuma il paradosso di un essere concreto delle cose che ha origine dal nulla. Semerari:

Il processo storico, secondo Hegel, erede dello scolasticismo teologico, comincia con l'essere purissimo che, per la sua vuotezza, s'identifica con il nulla. La sintesi che ne risulta è il divenire come passaggio dall'essere al non-essere, mediazione del vuoto essere con se stesso, ossia con il nulla. Il divenire è, dunque, il nulla dell'essere, divenire del nulla. Ma il divenire del nulla è il nulla del divenire: nulla diviene perché diviene il nulla.⁴⁶

⁴⁵ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 86.

⁴⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 26. Avremo modo di vedere più avanti come Semerari accosti spesso Hegel a Sartre nel riconoscimento di quest'errore. La critica di Semerari alla logica hegeliana muove in questo caso da un rapporto speculare stabilito tra *La fenomenologia dello Spirito* di Hegel e *L'Essere e il Nulla* di Sartre: entrambe le filosofie, quella di Hegel e quella di Sartre, riconoscono il ruolo di protagonista a soggetti che si costituiscono nel continuo esercizio della propria volontà di potenza. Nelle fenomenologie di Hegel e di Sartre, questa volontà manifesta la sua potenza in primo luogo nella nientificazione del proprio passato, nell'attuazione di un presente che costruisce il suo divenire nell'annullamento continuo di sé come coscienza interna del tempo, che *riterebbe* altrimenti i contenuti della sua esperienza, facendoli vivere nella determinazione concreta del presente e del futuro. La *necessità* temporale, su cui si

Detto del contenuto nichilista insito nell'esordio logico hegeliano, per quale motivo la storia dovrebbe essere qualcosa di diverso da un continuo annichilimento del protagonista, dei protagonisti, come ancora dei loro rispettivi *alter-ego*, insieme al mondo che essi rappresentano? Il rapporto aporetico riscontrato tra la logica hegeliana e la sua fenomenologia storica è la chiave della critica di Semerari alla dialettica dello *Spirito*. Se si esclude ogni pregiudizio logico, la storia dello Spirito è la storia di un essere concreto, è la storia di una comunità di coscienze concrete e responsabili: la sua rappresentazione fenomenologica, fondata su un atto d'astrazione da tutte le determinazioni concrete che la caratterizzano, è inevitabilmente aporetica, contraddittoria.

In realtà Hegel, secondo Semerari, commette un doppio errore teoretico impostando il suo ragionamento metafisico sul tempo. Intanto la sua critica della ragione storica è di matrice gnoseologica, ed in questa torsione problematica in chiave epistemologica Hegel paga la sua prossimità alla critica kantiana. Il sapere e la scienza che si costituisce su questo sapere, si determinano allora ed inevitabilmente in un superamento continuo dei risultati raggiunti: conoscere in senso scientifico qualcosa, significa rileggere, correggere tutto quanto l'ha preceduta. Questa dialettica epistemologica non ha però sempre riscontri così assoluti, se la si misura ad esempio con una prassi meramente esistenziale. L'uomo non vive, infatti, solo in modo scientifico il divenire della sua esistenza, come se parti di sé morissero in coincidenza con ogni movimento compiuto dal suo pensiero epistemologicamente determinato. Ciò che è *concreto* in una coscienza è sacrificato nella lettura hegeliana della storia, costretto com'è nella logica formale del *nulla* delle sue astrazioni logiche. Per paradossale che possa sembrare, la dialettica hegeliana nasconde un cuore nichilista, perché si fonda su una logica formale, che corrisponde al divenire dialettico di qualcosa a cui non corrisponde *nulla* di concreto. A ben vedere la stessa idea di una creazione del mondo, coniugata con l'assoluta assenza di determinazioni caratteristica dell'inizio della *Logica* hegeliana, conduce ad una soluzione atea, ovvero alla negazione di Dio. Se il principio logico delle cose coincide con la totale assenza di determinazioni, Dio di fatto non c'è. Se le cose non stessero in questi termini, il mondo non sarebbe creato dal nulla, ma piuttosto a partire da qualcosa di determinato, e per intervento divino. Semerari:

In fondo, Hegel ha con logica rigorosa dedotte le conseguenze implicite nella teologia tradizionale. L'onnipotere creativo di Dio significa annullamento dell'uomo e della storia e la sua eternità assorbe e distrugge la temporalità nella quale la storicità prende consistenza. È, ovvio, nondimeno, che l'assoluto teologismo al quale Hegel si abbandona conduce direttamente alla negazione di ogni entità teologica: il Dio creatore del nulla, che nientifica con l'atto del creare, non può essere che niente. La negazione del molteplice, dei molti soggetti nei quali la comune coscienza storica vede gli attori insostituibili della storia, deriva, più che dall'assunzione monistica, dalla logica distruttiva, vero *leit-motiv* del sistema hegeliano.⁴⁷

Hegel riletto da Semerari incorre, tuttavia, lo abbiamo detto, in un secondo errore. Se si ammette, infatti, come fa Hegel, un unico essere spirituale come protagonista assoluto della storia, unico proprio nel detenere una volontà di potenza che si traduce in una creazione infinita delle cose, gli pseudo-protagonisti umani delle vicende fenomenologiche dello Spirito sono privati del loro peso specifico nella determinazione dialettica degli eventi, perché ridotti ad effetti immanenti di una causa altrimenti trascendente. Ai soggetti

fonda come su una *situazione* diacronica la possibilità di un futuro ancora da costruire, è negata da una volontà di potenza idealista, ovvero ancora esistenziale, che disconosce il suo passato nell'esercizio di una libertà assoluta, mancando così la metafisica del proprio tempo, che *non può essere appreso con il pensiero*, perché annullato in un continuo superamento.

⁴⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 27.

reali della storia non si riconosce più alcun tratto costitutivo nel loro essere al mondo: il loro essere *coscienze concrete* che vivono ponendosi fini, disponendo di mezzi in vista di quei fini, è metafisicamente negato. In una prospettiva cripto-immanentista come quella hegeliana, retta da un principio trascendente unico ed onnipotente, questa costituzione ontologica di carattere teleologico, riconosciuta da Aristotele ad ogni essere vivente, è messa “astrattamente” in discussione.

D'altra parte Hegel condivide con Vico un'impostazione creazionista del problema storico, di cui paga tutta l'incoerenza metafisica. Se si ammette, infatti, la necessità di una lettura immanentista del tempo, proponendo l'uomo come soggetto della dialettica storica, non si può sostenere poi un'impostazione trascendente e creazionista, come invece fanno entrambi. Non si può affermare in modo coerente che l'uomo è il protagonista della storia, come fa Vico, e poi proporre come postulato della *Scienza Nuova*, un essere trascendente, come creatore della libera costituzione delle cose, qual è la storia. La combinazione dialettica d'elementi trascendenti ed immanenti entra in un corto circuito, che ha riscontri logici, storici e dialettici. Le contraddizioni emergono all'interno di un'aporeticità, che è tipica d'ogni impostazione creazionista, che presuppone il *nulla*, perché le è necessario per sostenere l'origine assoluta d'ogni cosa. La creazione spetta infine ad un Essere, che è primo motore immobile di quanto diviene. Questa teologia scolastica ha inoltre sempre i suoi riscontri logici: l'*essere*, il *nulla* e la fenomenologia della *creazione* che li mette in gioco, dipendono da un sistema di forme logiche che sono determinate, e che vanno sostenute in modo dogmatico. Le forme logiche e dialettiche, che fondano la rappresentazione del divenire delle cose concrete, non sono coinvolte nella dialettica concreta cui darebbero luogo: l'*essere*, il *nulla* e la *creazione* che li lega, non sono mai oggetti di un'autentica critica in senso kantiano. Né Hegel, né Vico, né Kant, hanno mai tentato una genealogia concreta di fenomeni come *essere*, *nulla* e *creazione*. Proprio queste mancate genealogie determinano una rottura metafisica tra il piano logico ed astratto su cui si vengono a disporre categorie come *essere* e *nulla*, e il piano storico in cui si svolge la dialettica del concreto, dove ogni *essere* ha il suo *tempo* che lo determina, senza mai ridurlo ad un puro *nulla*, privo di determinazioni. Semerari conclude:

L'importanza di Hegel per il problema della storia risiede in questa denuncia della fatale nullità della storia, quando il principio della storia sia l'Essere nella sua vuotezza tradizionale che, lo si concepisca trascendente con Vico o immanente con Hegel, non può non trascinare nel suo nulla il tutto di cui è cominciamento e principio. L'incongruenza del vichismo e l'assurda riduzione al niente dell'hegelismo, attraverso le intrinseche aporie dello storicismo, aprono la crisi letale della vecchia metafisica sia nell'interpretazione trascendentistica sia nell'interpretazione immanentistica. La convergenza dell'immanentismo negli stessi risultati del trascendentismo ne denuncia l'equivocità di trascendenza mistificata.⁴⁸

§ 3. Il *nulla* di Hegel, l'*essere per la morte* di Heidegger. La questione storiografica resta tuttavia in sé complessa in ragione di una sua metafisica problematicità. Conclusa l'introduzione al problema storicista visto nel suo complesso, a partire dai suoi presunti progenitori, secondo quelle che sono le indicazioni contenute nel primo capitolo di *Storicismo e ontologismo critico*, ritorniamo ad un confronto esplicito con la filosofia di Carabellese, così come è stata ricostruita da Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*.

Intanto Carabellese, diversamente da Croce, Semerari lo ricorda⁴⁹, è convinto che la sua *critica del concreto* non debba essere uno studio esclusivamente storiografico, per le

⁴⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 27-8.

⁴⁹ Per una lettura delle posizioni di Croce su scienza, ragione e filosofia, cfr. G. Semerari, *Croce e la*

stesse ragioni per cui non è una critica trascendentale delle sole forme della coscienza, ma un'indagine intorno alla costituzione concreta dell'essere complessivamente considerato. Uno studio esclusivamente storiografico dei fatti storici comporterebbe un indebito privilegio riservato all'*umano* nella considerazione degli eventi, con una totale ignoranza della complessità fenomenologica dell'*essere*, mai riducibile alle sole manifestazioni soggettive della sua costituzione ontologica.

Lasciamo per il momento da parte il problema "umanesimo-non umanesimo" nell'ontologismo critico di Carabellese, su cui torneremo a breve, e affrontiamo la *questione del metodo* in filosofia, così come la stessa viene ridiscussa da Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*, in un confronto tra le posizioni ontologiche di Carabellese e quelle storiografiche di Croce. Ora, se ancora ha valore in senso teoretico e metafisico la *dialettica delle forme* sostenuta dall'ultimo Carabellese,⁵⁰ se resta fermo il principio da lui sostenuto di un'unità ontologica comune al *Vero*, al *Bello* e al *Buono*, proprio perché tutte rappresentazioni dello stesso essere della coscienza, allora è altrettanto necessario sottolineare come non sia lecito, rimanendo su questa linea di pensiero, assolutizzare alcuna prospettiva metodologica, anche quando l'oggetto studiato è un oggetto storico.⁵¹ Croce, Gentile, come anche i positivisti e i neomarxisti,⁵² tendono ad assolutizzare alcuni aspetti della loro ricerca, consistenti in certi modi dell'indagine, che dovrebbero alternarsi nella rappresentazione delle cose, "comunicando" tra loro in un'eterna *dialettica delle forme*. L'unità ontologica in cui sono compresi l'essere del soggetto e i suoi oggetti, fonda la diversità delle forme della ricerca e fonda altresì la possibilità di comunicazione tra i diversi modi della rappresentazione della stessa "cosa in sé". La *storia* dell'essere della coscienza non può essere oggetto di uno studio esclusivamente storiografico, perché la complessità fenomenologica del suo essere esige accostamenti diversi: estetici, etici, politici, economici, logici, religiosi, etc.⁵³ Proprio questa lezione ontologica e critica sulla complessità dell'essere della coscienza concretamente considerata, sarà raccolta da Semerari: il suo studio dell'oggetto filosofico sarà teoretico, perché non escluderà nessuna prospettiva d'indagine, anche quando questa risultasse molto lontana dai modi di rappresentazione tipici della filosofia. L'ontologismo critico di Carabellese, nella sua polemica antiumanista, diventerà nella filosofia di Semerari la cifra teoretica d'indagine dell'oggetto filosofico: non è possibile una storia della filosofia che privilegi un solo strumento d'indagine, perché si comprende l'oggetto del proprio interesse, solo nel

filosofia, in 'Giornale critico della filosofia italiana', 1966, pp. 467-484, poi in *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 177-199. In particolare la riduzione operata da Croce del pre-razionale, inteso in senso lato, a momento *interno*, seppure *vitale*, dello *Spirito*, rappresenta per Semerari un eccesso storicistico. La sua filosofia, inoltre, costruita alla stregua di una metodologia storiografica, ha un carattere *contemplativo*, che la priva d'ogni slancio critico. Cfr. ivi, pp. 193-196.

⁵⁰ Semerari non si addentra in *Storicismo e ontologismo critico* nello studio di questa *dialettica delle forme*, perché considera l'argomento troppo complesso e lontano dai suoi interessi "storicisti". Per uno studio della *dialettica delle forme* nella filosofia di Carabellese, cfr. P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, Prima parte, *Dialettica delle forme*, (corsi universitari 1943-46, in dispense litografate, Edizioni Castellani, Roma).

⁵¹ Cfr. G. Semerari, *Carabellese e il problema della storia*, in *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 33-48.

⁵² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 34-37.

⁵³ Carabellese interpreta questa 'variazione' dei metodi d'indagine come una prova ulteriore del carattere relativo della stessa indagine storicista: cfr. P. Carabellese, *Tra arcaismo e ateismo*, in "Giornale critico della Filosofia italiana", 1948, p. 7 e ss.; *L'idealismo italiano*, (1938), II ed., Napoli, 1946, pp. 122-136. D'altra parte, secondo Semerari, ogni metodo di studio è in sé *empirico* perché legato alla personalità del ricercatore, alla sua storia, alla storia della società in cui vive, nonché agli oggetti da lui privilegiati, che in ragione del loro *essere* impongono un metodo d'indagine, piuttosto che un altro.

momento in cui lo si osserva da punti di vista diversi. La variazione dei metodi d'indagine è in prima istanza imposta proprio dalla complessità del problema che ci si propone di risolvere.⁵⁴

L'attenzione antiumanista di Carabellese nella definizione del metodo d'indagine rappresenta uno dei motivi che inducono Semerari a sostenere un confronto tra il progetto critico e ontologico di Carabellese e quello di Heidegger in *Sein und Zeit*.⁵⁵ Prima d'ogni scienza della conoscenza storica, lontani da ogni umanesimo e da fuorvianti eccessi epistemologici di natura soggettiva, in linea con Heidegger e con tutte le differenze che caratterizzano le loro rispettive posizioni, Carabellese sostiene in senso teoretico la necessità ontologica di muovere da un *essere* molto più complesso di quanto non lo sia quello umano, attraverso le cui maglie la coscienza muove costruendo la sua trama storica. Se la storia, infatti, non è la storia assoluta degli storicisti, se non è solo la storia dell'uomo e delle sue rappresentazioni, ma è piuttosto un'esperienza *ambigua*, di cui è protagonista una complessa molteplicità di soggetti, a loro volta parte di un essere su cui non esercitano un dominio assoluto, allora non ha senso sostenere l'esigenza di un metodo storico come unica chiave di lettura critica del problema ontologico: una scelta del genere sarebbe in contraddizione con lo stesso oggetto che si pretende di studiare.

Le analogie tra l'ontologismo di Carabellese e la filosofia di Heidegger, riscontrate da Semerari, si compendiano, in *Storicismo e ontologismo critico*, in quest'esigenza ontologica fatta valere contro ogni ragione metafisica interessata al solo soggetto inteso come unico oggetto possibile di uno studio storico e filosofico. I limiti teoretici dell'ontologismo fenomenologico heideggeriano, su cui Semerari insisterà lungo tutto l'arco della sua ricerca, emergono, infatti, a suo avviso subito in primo piano, ad una prima attenta analisi delle sue posizioni. Proprio per distinguere le posizioni di Heidegger da quelle di Carabellese, in un confronto continuo con i problemi legati allo storicismo contemporaneo, Semerari accosta Hegel questa volta allo Heidegger di *Sein und Zeit*. Secondo lui la fenomenologia hegeliana e l'ontologismo fenomenologico di Heidegger sono entrambi pensieri cripto-immanentisti, perché nascondono un fondamento trascendente dietro le loro scelte apparentemente immanenti. La fenomenologia hegeliana si sviluppa sulla base di una dialettica aporetica fatta di continui passaggi dal non-essere all'essere, e dall'essere al non-essere. Questa fenomenologia del divenire riproduce in scala dialettica l'idea scolastica e teologica della creazione. La fenomenologia di una creazione implica a sua volta una trascendenza assoluta, che non ha alcuna relazione con le possibilità caratteristiche di una coscienza immanente. L'essere trascendente viene poi rappresentato come un soggetto trascendentale, lo *Spirito* della Storia, che vive della fenomenologia delle sue diverse incarnazioni, senza mai risolversi nella loro dialettica. Questo spirito è un'idea, un'idea della coscienza, e quest'idea è astratta, perché il suo valore dipende dall'essenza ideale che la caratterizza, e che consiste nella sua unità ontologica a fronte della molteplicità che deve rappresentare. Il problema di una fenomenologia ideale della coscienza risiede in questo paradosso della rappresentazione: l'essere concreto della coscienza non si presta ad una sua determinazione ideale, perché l'unità-identità tipica della rappresentazione delle cose non riesce a rendere proprio la molteplicità caratteristica tipica del suo oggetto, che a sua volta dipende da una dinamica aperta della coscienza, che supera l'im-

⁵⁴ Giova sottolineare come a questo proposito Semerari legga Carabellese assumendo come elemento fondante di mediazione la fenomenologia husserliana: i suoi interessi si estenderanno così oltre i limiti di un'ortodossia filosofica in un connubio teoretico tra il mondo delle scienze complessivamente considerato e gli studi filosofici classici.

⁵⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 35-36.

manenza del suo essere in una continua trascendenza delle sue ragioni già rappresentate, vissute.

I limiti di Heidegger nell'impostazione del problema *coscienza* sono evidentemente diversi, ma s'inscrivono all'interno di una prospettiva parimenti sbagliata: la rottura ontologica ammessa da Heidegger tra la trascendenza originaria dell'Essere e l'immanenza inautentica in cui vive ciascuna coscienza è netta nella sua filosofia. L'Essere di Heidegger è una trascendenza, nei cui confronti si deve rimanere in ascolto se si vuole essere suoi pastori: il poeta dell'Essere è impegnato in un ascolto trascendente, mentre vive in un mondo inautentico, legato com'è a fuorvianti prospettive metafisiche. A loro volta queste prospettive sono sempre sbagliate nella misura in cui costituiscono il risultato della sua coscienza immanente delle cose. Heidegger secondo Semerari tradisce il progetto *immanentista* che si era proposto e che avrebbe potuto condurlo ad un reale studio critico e concreto della coscienza: per Heidegger l'uomo è, infatti, solo un "esserci" (*Dasein*), la cui squalifica ontologica dipende dal suo stato di "gettatezza" nel mondo. Semerari fa notare come questa immagine sia di matrice religiosa, e più propriamente cristiana e luterana: il peccato originale è la cifra ontologica dell'esserci heideggeriano, mentre l'essere per la morte come momento autentico nella vita consapevole di una coscienza rappresenta il versante nichilista della sua ontologia, anch'esso riconducibile ai presupposti luterani da cui lo stesso Heidegger muove. Semerari:

Se lo si guarda attentamente, lo sfondo del pensiero heideggeriano è tradizionale, è concettualmente legato all'idea del peccato radicale, e della natura essenzialmente peccaminosa dell'uomo, che dall'ebraismo passa al cristianesimo e si esaspera nel luteranesimo. Tutta la filosofia germanica, nella sua caratteristica nazionale, è attraversata da questo motivo, da Kant sino ai contemporanei esistenzialisti.⁵⁶

Non è questo, tuttavia, il motivo fondamentale che anima le critiche di Semerari a Heidegger e al suo ontologismo, nel confronto che egli sostiene con le posizioni di Carabellese in *Storicismo e ontologismo critico*: l'essere per la morte di cui è consapevole chi sa vivere autenticamente in mezzo alle ovvietà in cui si trascina il genere umano, colloca chi ha saputo intuirlo in una posizione d'estraneità rispetto ad un piano di mera immanenza, in cui altrimenti sarebbe gettato. Heidegger, sostenendo la centralità ontologica dell'Essere, rappresenta con la sua idea autentica dell'esserci come *essere per la morte* l'altro estremo della dialettica hegeliana, che esordendo nel *nulla* delle determinazioni, finisce in un nuovo *nulla*, che corrisponde appunto all'essere per la morte cui è destinato ogni esserci. In una combinazione teoretica delle posizioni di Hegel ed Heidegger, il *nulla* si costituirebbe come inizio e fine del divenire storico degli eventi, come oggetto privilegiato di un'indagine filosofica.⁵⁷ Ma insistere sugli estremi di questa dialettica, discutendo solo

⁵⁶ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 86. Anche in questo caso l'interpretazione dell'ontologismo heideggeriano in chiave religiosa non è casuale, ma si ispira apertamente alla lezione di Carabellese. Per una lettura critica di stampo religioso della filosofia di Kant, con particolare attenzione al problema della "caratteristica essenziale dell'orientalismo religioso" (problema del peccato originale), cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, Dispense universitarie, 1941-42, vol. III, pp. 231-2. Sul significato dogmatico e religioso dell'esistenzialismo heideggeriano, cfr. inoltre G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 161, n. 75.

⁵⁷ L'essere per la morte, come momento autentico di comprensione, assume diversamente nella lettura di Semerari la connotazione diacronica di una *coscienza interna del tempo*, consapevole del carattere irreversibile degli eventi. Il destino e la fatalità delle cose si manifestano alla coscienza seguendo due diversi vettori temporali, passato e futuro: non solo quanto diviene un giorno non sarà più, ed è pertanto un *essere per la morte*, ma ogni momento è destinato a sprofondare nella *coscienza interna del tempo* in modo irre-

il non-essere delle cose, il loro non-essere ancora, il loro non-essere più, o ancora il loro essere destinate a non-essere più, è forse un modo concreto di ragionare intorno all'essere della coscienza? Il *nulla* della mancanza di determinazioni logiche e l'*essere per la morte* del *Dasein* sono caricati da Hegel e da Heidegger rispettivamente di significati ontologici eccessivi, che coprono molte altre possibilità critiche altrimenti legittime in uno studio filosofico. La morte non è più la possibilità che nasca qualcosa di nuovo, ma evento ineluttabile, rappresenta piuttosto un'ulteriore conferma per chi sostiene la tesi che l'essere concreto della coscienza è ontologicamente inautentico, perché nullo. Ciò che ha valore per Heidegger è solo un Essere trascendente che si manifesta e si nasconde. Semerari descrive questa parentela filosofica tra Hegel e Heidegger così:

Tra il *venir-a-essere* dal nulla e l'*essere-per-la-morte* è tracciata la parabola dell'essere e Heidegger può con Hegel ripetere che "l'essere puro ed il puro nulla sono dunque la stessa cosa" e trovare ancora *vera* questa tesi (Heidegger, *Was ist Metaphysic?*, trad. it., Milano, 1946, p.99). Ma Heidegger può aggiungere, esplicando quello che Hegel ha taciuto, che a muoversi tra quei due termini, dall'uno all'altro capo del nulla, è l'esistenza, l'esistere dell'uomo che "non può aver nessun rapporto con l'essere se non si mantiene all'interno del nulla" (op. cit., p. 102), quindi è nulla. Essere all'interno del nulla, *sapersi* come nulla, spiega Heidegger, significa essere "al di sopra e al di là dell'essente nella sua totalità. Questo essere al di sopra e al di là noi lo chiamiamo *trascendenza*" (op. cit., p. 90). L'*immanenza saputa* del nulla nell'esistere è *trascendenza* dell'esistere rispetto all'essere. Capovolgiamone l'ordine e il discorso si chiarirà storicamente più completo: la *trascendenza* dell'essere istituisce la *consapevolezza del nulla dell'esistere* nella sua storicità dal *venir-a-essere* dal nulla all'*essere-per-la-morte*.

Tra Hegel ed Heidegger sussiste storicamente un circolo solido, che non può impunemente essere spezzato.⁵⁸

L'accostamento teoretico fatto da Semerari di filosofie altrimenti lontane non deve sorprendere il lettore delle sue opere: tanto lo storicismo che reinterpreta Hegel, quanto la filosofia di Heidegger sono espressioni mature della stessa *crisi delle scienze europee*, con tutte le ricadute d'ordine teoretico che questa crisi può comportare ad ampio raggio. Se gli storicisti sono *dogmatici* nelle loro letture hegeliane, Heidegger è uno *scettico*, perché liquida l'intera storia della filosofia in una metafisica degli errori, proponendo al suo posto una nuova filosofia di un Essere trascendente. Semerari sosterrà più volte che *dogmatismo* e *scetticismo* sono espressioni di una stessa filosofia dell'essere e del tempo. Chi è dogmatico è scettico: se si ragiona credendo *realisticamente* alla trascendenza di un Essere che fonda il divenire delle cose, si è allora scettici nei confronti delle metafisiche che fanno della coscienza immanente delle cose il centro delle diverse rappresentazioni. Quanto diviene, apparendo, corrisponde in prospettiva scettica e/o dogmatica alla fenomenologia di una sostanza trascendente, che è il vero Essere cui si contrappone l'inautentico divenire di ciò che materialmente esiste. Le conseguenze di quest'impostazione del problema filosofico sono secondo Semerari inevitabili:

Infatti, crollata l'illusione dei fatti [...] l'esigenza dell'assoluto, al suo riaffacciarsi, ha costretto da un lato ad abbandonare il relativo, in quanto non assoluto, e dall'altro a porre come impossibile il raggiungimento dell'assoluto, in quanto non relativo. L'assoluto sarebbe raggiunto solo al prezzo del sacrificio totale, *assoluto*, del relativo, ossia dell'io, del soggetto e della sua storia.⁵⁹

versibile. Quest'oggetto della ritenzione è un *essere per la morte*, che conosce la sua fine nel momento in cui viene dimenticato. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 115. Nel sostenere l'irreversibilità degli eventi, Semerari si affida a Bergson in *Storicismo e ontologismo critico*, mentre negli altri lavori degli anni Sessanta questa stessa posizione sarà sostenuta con Abbagnano e Paci. Cfr. G. Semerari, *ivi*, pp. 66-67, n. 4. Cfr. H. Bergson, *Évolution créatrice*, IV éd., F. Alcan, Paris 1908, p. 6.

⁵⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 46-7.

⁵⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 50-1.

§ 4. **Arcaismi, ateismi.**⁶⁰ Come appare evidente la *critica del concreto* di Carabellese, almeno nei primi capitoli di *Storicismo e ontologismo critico* rimane più o meno sullo sfondo dei ragionamenti di Semerari, ispirando le diverse osservazioni critiche prime rivolte a Vico ed Hegel, quindi ad Heidegger. In modo particolare la separazione di pensiero ed essere, principio metafisico del fenomenismo kantiano, contestata da Carabellese allo stesso Kant in quanto punto irrimediabilmente contraddittorio del suo criticismo, viene riconsiderata da Semerari come momento originario di tutta una serie di aporie in cui si sarebbero poi costrette diverse filosofie post-kantiane, da quella di Fichte fino all'ontologismo heideggeriano. Le contraddizioni insanabili tra pozioni immanenti e trascendenti, in cui sembrano coinvolti tutti questi di sistemi di pensiero, è il problema metafisico per eccellenza affrontato da Carabellese. Egli difatti scriverà:

Togliete questo nesso primordiale di essere e sapere, opponendoli tra loro in una reciproca esclusione primordiale senza possibilità di nesso (opposizione realistica chiaritasi come dialettica), o mortificando il sapere in un essere che non sa (realismo agnostico), o uccidendo l'essere in un sapere che non è (idealismo soggettivistico) o, infine, scoprendo nell'uno la positività dell'altro e avrete resa impossibile ogni positività concreta.⁶¹

Un nuovo studio critico della coscienza deve allora ripartire proprio da quest'indebita separazione, riconsiderando diversamente *immanenza* e *trascendenza* come momenti di uno stesso essere della coscienza, in quanto caratteristiche essenziali di ogni sua fenomenologia. Grazie ad una loro attenta combinazione è, infatti, possibile recuperare una visione concreta dell'essere della coscienza, mai costretta nelle secche di una sua rappresentazione "sostanziale", quanto piuttosto di nuovo ricompresa a partire dalle sue determinazioni finite, reinterprete in una dinamica relazione infinita, che ridisegna continuamente i contorni delle situazioni in cui la stessa coscienza si trova a compiere le sue scelte responsabili, che se sono razionali da una parte, restano tuttavia sempre giustificate esistenzialmente dall'altra.

L'ontologismo critico di Carabellese nasce dunque in un contesto filosofico problematico, caratterizzato da due diverse tendenze che attraversano in particolare la vita della filosofia italiana, le quali riecheggiano quanto avviene in Europa nella prima metà del Novecento, e che continueranno ad attraversare la storia della filosofia del XX secolo, assumendo forme sempre diverse, *apprendendo il proprio tempo con il pensiero*. Si tratta in realtà di due estremi di un'autentica dispersione critica rappresentati da un certo *arcaismo*, che si richiama scolasticamente e teologicamente ad un Essere, che trascenderebbe il processo storico, ed una nuova forma d'*ateismo* idealista, che investe tutto il suo studio esclusivamente sulla figura di un soggetto trascendentale, che attraverserebbe la storia con determinazione nichilista. Ciò che queste due correnti di pensiero condividono in ultima analisi è una visione "astratta", poco "concreta" dell'essere della coscienza. Il *pensiero* in definitiva si è prodotto in un distacco troppo netto da quello stesso *essere* che lo costituisce, finendo in una contraddizione dicotomica tra la sua immanenza e tutta la trascendenza che gli rimane estranea, senza che alcuna dialettica possa colmare il divario così creato. Semerari:

L'essere, al quale trascendendosi il pensiero perviene con l'assoluto rendere indeterminatissimo ciò che è determinato, risulta vuotissimo essere, per il fatto che è depauperato e di ogni possibile contenuto e dello stesso pensiero col quale viene pensato. L'essere *arcaico* ottenuto con simile pro-

⁶⁰ Il titolo del paragrafo riprende quello di un articolo di Carabellese, uscito nel 1948 sulla rivista 'Giornale Critico', intitolato *Tra arcaismo e ateismo*.

⁶¹ Cfr. P. Carabellese, *L'Essere*, P. II, pp. 51-52.

cesso di distillazione logica dell'esperienza e del pensiero, è l'essere che l'*ateo* immanentismo storicistico irride o contrae in pura negatività. L'arcaismo e l'ateismo si incontrano e danno la mano nell'esclusione dell'essere da ciò che comunque è: l'io, l'esperienza, la storia, il pensiero.⁶²

Come abbiamo avuto modo di vedere l'essere astratto dalle sue determinazioni concrete è ben rappresentato dal *nulla* della *Logica* hegeliana, come ancora dall'essere della coscienza kantiana ridotta alle forme della sua estetica e della sua gnoseologia. Quest'essere è il risultato di un'astrazione che il pensiero compie su se stesso, liberandosi di tutte quelle determinazioni che lo restituirebbero altrimenti a quell'essere concreto che è, ovvero una coscienza che pensa, un io con una storia. Le astrazioni in cui si costringono il criticismo kantiano, l'idealismo hegeliano, l'ontologismo heideggeriano conducono il pensiero filosofico su una strada in cui lo stesso finirà per negare se stesso, astraendo da quelle determinazioni concrete, che sono le sue caratteristiche essenziali: le conseguenze a cui conduce questo modo di pensare sono incarnate dalla filosofia heideggeriana, nel momento in cui sostiene la tesi della storia della metafisica come una storia di errori, destinata come tale a morire.

Sia nella versione *arcaica* legata ad un Essere trascendente dalle sembianze "sostanziali", sia in quella *atea* interessata solo ad un soggetto della conoscenza il cui destino si compie in un continuo superamento-annichilimento del suo essere, un certo dogmatismo delle sostanze fa valere le sue ragioni in modo scolastico e scettico, contrapponendo un asse onto-teologico ad una fenomenologia delle determinazioni finite del suo essere, che si dimostrano inessenziali proprio in ragione del loro divenire temporale, principio di una metamorfosi continua, di cui non è possibile offrire una fenomenologia tutta razionale. Il tentativo di porre in relazione le due dimensioni di cui abbiamo parlato all'inizio di questo capitolo dedicato a *Storicismo e ontologismo critico*, ovvero quella dell'essere e quella diversa del suo caratteristico *divenire* non riesce: la distanza metafisica tra l'essere della sostanza (trascendente o immanente che sia) e la fenomenologia del *divenire* delle cose è troppo ampia, perché si possa sostenere una loro relazione. Nel corso della filosofia moderna e contemporanea, secondo Semerari, tutte le dialettiche antinomiche, immanenti o trascendenti, dialettiche o esistenziali che siano, si risolvono nel *nulla* della assoluta differenza che pongono tra i termini che vorrebbero in relazione: idee come *essere e pensiero*, *essere e non-essere*, *finito ed infinito*, Dio e uomo, uomo e natura non si possono costituire in un sistema, perché ciascun termine esclude l'altro nella sua fenomenologia.

D'altra parte pur sposando, sul piano teoretico, un'opzione "atea" perché immanente, che escluda, come tale, soluzioni trascendenti di tipo creazionista, non si risolve il problema sopra delineato, perché lo stesso si ripropone in una chiave pseudo-storica, dove da una parte resta come ammessa l'unità spirituale del diverso divenire dialettico degli eventi, mentre dall'altra rimangono totalmente ingiustificati i concreti artefici del destino storico, la cui determinazione "esistenziale" mal si concilia, in ragione della sua molteplicità, con l'unità "razionale" del principio che dovrebbe governarla. In termini logico-hegeliani, se si ammette l'esistenza metafisica di un unico soggetto trascendentale, i diversi soggetti della storia cos'altro sono se non epifenomeniche ripetizioni di quello stesso soggetto metafisico?⁶³ Anche in questo caso il dogmatismo fatto valere di un presunto *sapere asso-*

⁶² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 57.

⁶³ Una critica agli idealismi assoluti di certo storicismo di Croce e Gentile, compiuta attraverso una rivalutazione del ruolo dei diversi soggetti della storia, è attribuita da Semerari a due allievi di Gentile e Croce, Attisani e Battaglia. Cfr. A. Attisani, *Individuo storico e libertà*, A. Sessa, Messina 1949; F. Batta-

luto (Hegel) torna ad incrociarsi con uno scetticismo che si concreta nella storia aporetica della metafisica (Heidegger). In ogni caso, e al di là delle differenze metafisiche che li caratterizzando, *arcaismo* e *ateismo* non riconoscono alcun valore alla molteplicità dei diversi *ego* della storia, perché l'uno riconduce tutto ad una dialettica che prescinde dai suoi concreti protagonisti, mentre l'altro considera la storia del pensiero un racconto fatto da filologi inautentici, pertanto inattendibili.

La *critica del concreto* di Carabellese è il motivo fondamentale, che ispira tutte le pregiudiziali di Semerari nei confronti degli arcaismi e degli ateismi descritti. In un quadro ancora più generale di tipo storico-filosofico, dato questo orizzonte dicotomico, la scelta che si impone è tra una *scolastica* legata alla fede in un essere teologico e trascendente, e un diverso *soggettivismo* che si proporrebbe, tradizionalmente, nelle forme dello scetticismo humiano o del fenomenismo kantiano. Il problema centrale in *Storicismo e ontologismo critico* resta quello di un'indebita separazione di pensiero ed essere (una separazione essenzialmente kantiana), con tutte le conseguenze contraddittorie e dicotomiche che questa circostanza metafisica comporta. Semerari:

L'essere e il pensiero sono reciprocamente limitativi, fuori l'uno dell'altro: questo è il presupposto del trascendentismo realistico. Di esso il trascendentismo non ha mai fatto mistero: non altrettanto delle sue implicazioni.

Fissati l'essere e il pensiero in una mutua estraneità, l'essere è accettato dommaticamente dal pensiero che pur deve affermarlo, se pensa, e il pensiero, quando non si professi scettico, si chiude nel fenomenismo delle rappresentazioni senza essere.

Scolasticismo, da una parte, e scetticismo humiano o fenomenismo kantiano, dall'altra, danno linguaggio storico e sistematico al dommatismo dell'essere, e alla vuotezza della coscienza. Dommatismo e scetticismo sono molto più vicini tra loro di quanto comunemente non si creda.⁶⁴

Semerari uscirà da questa metafisica aporetica delle antinomie grazie soprattutto ai suoi studi fenomenologici husserliani. In linea generale la fenomenologia funziona, per Semerari, da quadro teoretico di riferimento, in cui inserire le ragioni diverse provenienti da filosofie apparentemente lontane tra loro. L'intuizione eidetica della struttura di una coscienza *immanente* del tempo, che vive delle proprie intenzioni *trascendenti*, sarà sottoposta ad una critica concreta del suo essere, fatta di marxismo, fenomenologia e pragmatismo. La nuova fenomenologia concreta dell'essere della coscienza che ne risulterà, non dovrà mai tradire l'intuizione trascendentale, che restituisce ogni "oggetto" all'immanenza evidente di un "soggetto" concreto, come al luogo originario di costituzione d'ogni senso dell'essere. L'essere del soggetto coincide con l'*immanenza* della sua *coscienza interna del tempo*, con la *trascendenza* delle sue intenzioni, mentre resta un *pezzo*, ovvero un *momento* di quell'essere complessivamente considerato, di cui è fatto il *mondo della vita*, abitato a sua volta da tutta una serie di *alter ego*, con cui resta stretto in relazione.

§ 5. L'essere concreto e la sua sintesi. Al di là delle soluzioni fenomenologiche proposte da Semerari e prima ancora delle sue riflessioni in proprio, la soluzione teoretica dei problemi finora discussi è possibile, seguendo la lezione ontologica, critica e concreta di Pantaleo Carabellese, dunque con un ritorno teoretico alle ragioni prime e profonde della critica kantiana. Tutte le aporie immanenti o trascendenti insite in ogni dialettica antino-

glia, *Oggettività e valori nell'idealismo assoluto*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Como 1946, pp. 145-158. Per una critica all'impostazione storicista di Croce, e per un'analisi delle contraddizioni in cui il suo pensiero incorrerebbe tra *La filosofia pratica* ed *Etica e politica*, cfr. inoltre G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Lacaita Editore, Manduria 1966, pp. 153-159.

⁶⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 49.

mica si possono, infatti, evitare se si riesce a riprendere la lezione del criticismo, a condizione che si sappia andare oltre le sue contraddizioni irrisolvibili, fatte di *fenomeni e cose in sé*. In questa prospettiva il Carabellese di *Da Cartesio a Rosmini*, riletto da Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*, traccia un percorso teoretico, in cui “soggetto” e “oggetto” sono disposti su uno stesso piano ontologico di valore:

La novità di Kant si racchiude nell'affermazione della “*sinteticità soggettivo-oggettiva della realtà*”, sinteticità ben valida al di là del limite gnoseologico nel quale Kant la tenne e tale da estendersi alla costituzione intima della realtà. Ritrovando che l'ordine oggettivo della natura deve essere l'ordine stesso della coscienza soggettiva che la natura conosce, Kant avviava “a vedere con chiarezza che la concretezza dell'essere non può essere più posta soltanto in un oggetto che stia di fronte al soggetto che in sé lo rispecchia, ma in un oggetto tale che dia l'essere anche allo stesso soggetto. Cioè in un oggetto tale che sia, proprio anche come oggetto, spiritualità, la quale dunque non deve essere più vista come soggettività, ma come qualcosa in cui soggettività e oggettività abbia sua radice ed esplicazione assieme”.⁶⁵

Il ritorno alla critica kantiana significa dunque riscoprire nel *noumeno* e nel suo valore euristico, nella sua alterità rispetto al soggetto, qualcosa di determinato e determinabile in modo *spirituale*: il *noumeno* non è solo l'essere che sta al di là del soggetto che cerca di conoscerlo, ma è un oggetto vivo, spiritualmente determinato, almeno nell'ontologismo critico di Carabellese.⁶⁶ In *Storicismo e ontologismo critico* Semerari sostiene così, sulle orme del suo maestro, il valore teoretico di questo ritorno alla critica kantiana, alle sue sintesi spirituali di soggetto e oggetto:

L'oggetto, che entra nella spiritualità prima esaurita dal solo soggetto in quanto pensante, è il *noumeno*, la cui pura pensabilità da Kant asserita sembra al Carabellese argomento sufficiente per riconoscere al Kant la prima luminosa intuizione della spiritualità oggettiva. Tale intuizione era poi sviluppata dal Rosmini, a onta del dogmatismo e del tradizionalismo ingombranti il suo pensiero, mentre era perduta dall'idealismo di Fichte e di Hegel, coi i quali l'oggetto, nella sua negatività, continuava ad essere inteso come la non-coscienza, non-spiritualità.⁶⁷

Questo ritorno al criticismo kantiano, alle sue sintesi spirituali di soggetti ed oggetti, non è tuttavia sufficiente secondo Semerari per chi voglia restituire un respiro ontologico, concreto alla sua ricerca. Se da una parte così facendo si dà nuova dignità spirituale all'essere degli oggetti, non più ridotto a mera negazione dialettica di un soggetto assoluto, ma riconosciuto invece nella sua differenza ontologica, come controparte spirituale di quello stesso soggetto, il tutto in un orizzonte ontologico molto più ampio che comprenderà sia l'essere del soggetto che quello dei suoi oggetti, allo stesso modo si deve saper guardare a quel soggetto, senza ridurlo ad una rappresentazione astratta delle sue ragioni essenziali. Questa volta Semerari trova, con Carabellese, nella fenomenologia hegeliana il punto di riferimento teoretico cui rifarsi, per ricordare quanto sia decisiva in senso metafisico una fenomenologia storica dell'essere soggettivo, una sua manifestazione concreta. Quella hegeliana costituisce, infatti, per Semerari, una tra le rappresentazioni più *concrete* di ciò che può essere detto altrimenti “soggetto trascendentale”. Aprendo il quinto capitolo di *Storicismo e ontologismo critico*, intitolato *L'essere soggettivo: la relazione*, Semerari ricorda

⁶⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 54; cfr. P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini*, G. C. Sansoni, Firenze 1946, p. 176.

⁶⁶ Dati questi presupposti ontologici e critici, le ricerche di Semerari su Spinoza prima e Schelling poi, non sembrano riconducibili ad una circostanza casuale, ma rispondono ad una scelta coerente con l'indirizzo di studi indicatogli dal suo maestro.

⁶⁷ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 55.

la polemica di Hegel, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, contro le astrazioni su cui si reggerebbe il movimento illuminista e il Kant della *Critica*:

È tipica posizione dell'hegelismo la ripulsa degli ideali nella loro purità astratta, la ricerca di una concretizzazione empirica degli universali, della pura ragione: celebre, a questo proposito la polemica di Hegel contro l'Illuminismo e contro Kant.⁶⁸

La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel e le sue *Lezioni sulla filosofia della storia* sono altrettante espressioni di un modo concreto di intendere e reinterpretare la critica kantiana, proprio per una certa attenzione riservata dallo stesso Hegel alla dimensione "personale" di quel soggetto, in quanto momento essenziale della sua costituzione (si pensi in questo senso a tutte le figure "single" che incarnano la dialettica storica hegeliana, da Antigone a Napoleone). Proprio in forza di questa sua traduzione storica, l'*io penso* kantiano acquista quelle passioni, quei desideri, ancora quei bisogni ed interessi che altrimenti gli mancherebbero: solo in questo modo è possibile realizzare sul piano filosofico un'autentica identità di "razionale" e "reale"⁶⁹. Le "forme" astratte della *Critica della ragion pratica* si "riempiono" delle fenomenologie hegeliane dei diversi soggetti della storia. Semerari:

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* il problema è impostato abbastanza chiaramente: "Un fine per il quale sono tenuto a svolgere la mia attività deve, in un modo qualsiasi, essere anche il mio fine [...] Nulla in fatto accade, nulla viene compiuto, senza che gli individui soddisfino in tale attività anche se stessi [...]". L'idea nella sua assolutezza è astratta, tanto che non può mai essere voluta qualora non si congiunga con una passione, un bisogno, un desiderio, passione bisogno e desiderio che sono definiti dalla particolarità singolare. L'interesse è esigenza del singolo opposta all'universale. La sintesi di idea e interesse è concretezza, identità di reale e razionale.⁷⁰

Una fenomenologia storica del soggetto trascendentale è dunque secondo Giuseppe Semerari necessaria, sebbene sul punto in questione, guardando in particolare al ragionamento dello stesso Semerari, bisogna intendersi, perché, di fatto, egli rivaluta una metafisica delle manifestazioni muovendo in primo luogo dalla fenomenologia husserliana, perché è Husserl e non Hegel ad attribuire un valore "positivo" alle "manifestazioni" dell'essere della coscienza, e non uno dialettico-negativo. Comunque, e al di là delle distinzioni proposte tra le fenomenologie di Husserl e di Hegel, ciò che va abbandonato da un punto di vista teoretico è quell'indebita contrapposizione aporetica di matrice kantiana tra *fenomeno* e *noumeno*, perché quanto appare ha un valore ontologico che non può essere trascurato, perché corrisponde ad una concreta manifestazione dell'essere della coscienza e dei suoi oggetti. Semerari:

Divenire è apparenza, ma nulla di spregiativo contiene quell'apparenza. Apparenza va presa nel genuino senso: appare, si mostra ciò che è ed è ciò che si mostra, appare.⁷¹

Non ci si deve chiedere, allora, sempre secondo Semerari, se l'essere sia più ampio del pensiero, così come sosterebbe un positivista, o se in senso idealista sia tutto l'essere a

⁶⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 83.

⁶⁹ Secondo Semerari *bisogni, desideri e passioni* sono tutte determinazioni trascendentali dell'*insecuritas* umana. Nelle letture di Semerari, da un punto di vista teoretico Hegel sarà affiancato a Kierkegaard, Marx, Nietzsche, etc., nel riempimento delle astrazioni critiche kantiane.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, tr. it. di G. Calogero e C. Fetta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 70-71.

⁷¹ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 119. Cfr. anche P. Carabellese, *L'Essere e il problema religioso*, Laterza, Bari 1914, p. 123.

dipendere dal *pensiero* e dalle sue rappresentazioni. Il pensiero è pensiero di qualcosa che è, di là dal fatto che lo stesso *essere* sia intuito in modo trascendente, o seguendo le intenzioni di un'intuizione immanente. Allo stesso modo non c'è un *essere* che non sia un *essere pensato*: se così non fosse, se non si desse sempre una sintesi di "soggetto" e "oggetto", di *pensiero* ed *essere* ogni cosa, pur avendo una sua consistenza ontologica, non apparirebbe. L'apparire dell'essere implica l'esistenza di un soggetto, di fronte al quale l'essere delle cose appare: il soggetto è a sua volta un essere che pensa tanto l'essere delle cose, quanto l'essere del suo essere. L'*essere* non è allora mai una trascendenza assoluta, perché ogni essere può essere intuito in ragione delle sue diverse fenomenologie, ognuna delle quali dipende dalla situazione ontologicamente determinata in cui lo stesso si dà in relazione con tutto ciò che lo "circonda", in senso logico, in senso esistenziale. Semerari, rileggendo Carabellese, scrive:

"L'essere perché sia essere deve manifestarsi" (*La Coscienza Morale*, La Spezia, 1915, p. 3). L'essere è necessariamente manifestazione. Se non si manifestasse, non sarebbe perché non potrebbe essere pensato. Essere è pensare.⁷²

Se *essere è pensare*, il pensiero non può essere che pensiero di un essere, perché chi pensa è un essere concreto, dialetticamente determinato, pragmaticamente interessato a quanto accade, fenomenologicamente incarnato in un *mondo della vita*, a cui appartiene. Recuperata la concretezza dell'essere, se si ammette che il pensiero è pensiero dell'essere (in senso soggettivo ed oggettivo), non è allora ammissibile alcun'antinomia ontologica. Su un piano metafisico, categorie come *unità* e *molteplicità* non sono, ad esempio, contrapponibili, né in senso logico, né in senso esistenziale: l'unità di un intero si costituisce nella sintesi dei suoi pezzi e dei suoi momenti, gli uni e gli altri molteplici. L'*unità* ontologica della storia umana si determina nella fenomenologia molteplice delle personalità che la rendono possibile. L'*ego cogito* descritto da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* è legato in sintesi passiva con i corpi dei suoi *alter ego*⁷³. Se si vuole, la soluzione d'ogni antinomia legata al rapporto tra "unità" e "molteplicità" risiede nella logica formale, che presiede la sua determinazione: non avrebbe alcun senso un'espressione come *molteplicità* se non in una correlazione logica e semantica con una certa *unità* e viceversa, ovvero ed in negativo, appare molteplice ciò che non può essere ricondotto ad un'unità. Negli uni come negli altri casi, sia in positivo che in negativo, *unità* e *molteplicità* si costituiscono in una dialettica, che è il loro legame reciproco, dialettica propria e caratteristica del diverso divenire del concreto.

§ 6. Per essere oggettivi bisogna andare a tempo. Lo studio dedicato alla *critica del concreto* di Carabellese in *Storicismo e ontologismo ontologico*, è incentrato sul problema della "storia" e sulle sue possibili interpretazioni. È altrettanto evidente come una discussione del genere, approfondendosi in senso metafisico, debba interessarsi in senso estetico-kantiano, al problema più generale del "tempo". Sull'ordine necessario in cui disporre le questioni Carabellese non aveva dubbi quando in *Problemi filosofici della storia* scrive:

⁷² Cfr. G. Semerari, *L'essere oggettivo e il tempo*, in *Storicismo e ontologismo critico*, p. 58. Cfr. P. Carabellese, *La Coscienza Morale*, Tip. Moderna, La Spezia 1915, p. 3.

⁷³ Questa circostanza "fenomenologica" intersoggettiva è un punto sul quale Semerari insisterà a più riprese, lungo l'arco di tutta la sua ricerca, appoggiandosi soprattutto alle riflessioni di Merleau-Ponty.

Il problema non è della storicità del tempo, quale, in un modo o in un altro, era finora formulato, ma è invece il problema della temporalità della storia.⁷⁴

Il confronto con la critica kantiana è ancora decisivo da un punto di vista teoretico per Carabellese: per lui il tempo non corrisponde, infatti, ad una *successione* in cui s'inscrivono gli eventi, come aveva diversamente sostenuto Kant, quanto piuttosto ad una *durata* di diversi momenti appunto temporali, gli uni legati agli altri⁷⁵. L'immagine della successione è una rappresentazione del tempo calibrata su un'estetica trascendentale dello spazio: il tempo è uno spazio occupato da una serie di oggetti, determinati temporalmente in una disposizione in successione, fissata su una linea retta, dove ciascuno sostituirebbe l'altro, succedendogli appunto nello spazio visuale del soggetto. Quest'ultimo guarderebbe il tempo sempre nel "quadro" costituito dallo spazio delle sue percezioni trascendenti: gli oggetti dell'esperienza entrerebbero ed uscirebbero dal suo spazio temporale, occupandone una parte, mentre gli altri scomparirebbero. Stando così le cose, ad esempio, un fenomeno come quello della *simultaneità* corrisponderebbe ad una percezione simultanea d'immagini date nello stesso spazio della coscienza. Un'estetica come quella kantiana, legata com'è ad una rappresentazione "successiva" degli eventi che la riempiono, comporta, tuttavia, una "segmentazione" del tempo, altrimenti caratterizzato da una sua qualificazione "intensiva", con una separazione indebita delle tre dimensioni che lo costituiscono. Questa segmentazione del tempo nella successione che lo rappresenta s'innesta a sua volta su una diversa separazione, quella tra *pensiero* ed *essere*, ancora più profonda in senso metafisico nella critica kantiana. Semerari:

La contraddizione kantiana risiede nell'aver, da una parte affermato il valore intimistico del tempo, e dall'altra, nell'averlo costretto a una proiezione schiettamente fenomenistica secondo il modello dello spazio. Simultaneità o successione che sia, né l'una né l'altra sono verificabili quando il tempo sia cristallizzato in un momento del tempo e non sia invece la durata di ciascuno e tutti i momenti del tempo. Il tempo che, dunque, Kant teorizza è ancora il tempo diveniristico, il tempo cioè della mutua segregazione del *fu*, dell'*è* e del *sarà*, e il tempo che coincide con il ritmo contraddittorio della realtà e del pensiero che la pensa.⁷⁶

Per Carabellese nel tempo si costituiscono le diverse manifestazioni dell'essere: se l'essere è tale solo nella misura in cui appare, divenendo, nel suo apparire quest'essere risulta caratterizzato da altrettanti "momenti" (movimenti) che si costituiscono in forme sempre diverse, le une legate alle altre secondo una logica sintetica intensiva, dove ciascuna "forma" corrisponde al momento in cui quell'essere si è concretamente manifestato. Diversamente da

⁷⁴ Cfr. P. Carabellese, *Problemi filosofici della storia*, in AA. VV, *Il problema della storia*, Elli Botta, Sofia di Romagna 1944, p. 127. Secondo Semerari, in *Storicismo e ontologismo critico*, su questo punto Carabellese sarebbe vicino a Bergson.

⁷⁵ Scrivere Semerari: "Durata non è successione, ma la successione non può stare senza la durata". Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 67. Cfr. inoltre H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, VII ed., Alcan, Paris 1909, pp. 79-91. L'accostamento di Bergson a Carabellese sul problema "tempo" è compiuto da Semerari nelle pagine di *Storicismo e ontologismo critico*, dedicate alla fenomenologia della costituzione estetica. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 63-66. Cfr. inoltre, G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 12, dove Husserl e il suo *Die Idee der Phänomenologie* sono esplicitamente chiamati in causa, in un confronto teoretico che si allarga a Mach e James.

⁷⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 68. L'estetica kantiana della successione è inoltre "empirica", secondo Carabellese, perché determinata all'interno delle coordinate dello spazio, in quanto successione temporale di eventi in cui ogni intuizione risulta empirica, perché legata ad una percezione assolutamente variabile ed incostante di questo stesso spazio. Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, Castellani, Roma 1941-1942, vol. I, p. 301; vol. III, p. 319.

questo modo intensivo di intendere il tempo, in una sua rappresentazione lineare ogni evento cancella ciò che lo precede, perché assume una posizione preminente nella linea delle successioni temporali in ragione della sua fenomenologia spaziale, rendendo impossibile da un punto di vista ontologico una memoria della sua costituzione. L'estetica kantiana si offre così come un supporto estetico utile per una fenomenologia come quella hegeliana: in una rappresentazione dialettica degli eventi, ogni fenomeno trasfigura la fenomenologia della sua costituzione, togliendola completamente, per cui tutte le esperienze del tempo si riducono al solo presente attuale della coscienza (Gentile), un presente senza memoria, senza futuro.⁷⁷

Nello spazio di una sua visione lineare, il tempo appare inoltre come una sostanza solo presente, senza relazioni con il suo “non-essere-più”, con il suo “non-essere-ancora”: nella successione degli eventi, ogni evento si dispone su una stessa linea senza alcuna relazione con gli altri, ciascuno dunque con una posizione “atomistica” rispetto al resto della successione. Inoltre, non bisogna dimenticarlo, nella critica kantiana il tempo è una caratteristica estetica e fenomenologica del soggetto che pensa, dunque non è una prerogativa dell'essere che a sua volta fronteggia quel soggetto che pensa: l'essere in sé delle cose, preso nella sua consistenza *noumenica*, trascendente le capacità intuitive della coscienza, è privo di tempo, è un essere senza tempo che trascende il tempo del pensiero che non riesce a pensarlo (conoscerlo), è un essere “altro” rispetto all'essere del pensiero, è un essere senza tempo, dunque è un essere che è una “sostanza” assolutamente aliena da ogni relazione con il soggetto d'ogni possibile fenomenologia.⁷⁸

A questo punto è evidente come in una nuova critica dell'essere concreto della coscienza non possano essere ammessi *esseri noumenici*, che non abbiano una loro fenomenologia, che segua i modi e i tempi in cui dura, se si vuole, la *coscienza interna del tempo* di chi li guarda⁷⁹: se non è possibile un essere che non sia pensato, se non è possibile un pensiero che non sia pensiero di un essere, non è ammissibile un essere che non duri almeno per un certo tempo nella coscienza di chi lo pensa. Pensare l'essere significa farlo durare il tempo del proprio pensiero: l'essere del *noumeno* durerà per tutto il tempo in cui sarà pensato. Il pregiudizio epistemologico kantiano alimenta diversamente l'idea, che vi sia da una parte un pensiero scientifico e dall'altra un essere (magari *noumenico*) che deve essere conosciuto, dove la relazione tra i termini di quest'antinomia si risolve nella successione dei passi necessari alla sua determinazione scientifica. Se si sperimenta poi, da un punto di vista scientifico e non altrimenti, che l'essere è fatto in un certo modo piuttosto che in un altro, tutto ciò che si è pensato, intuito, voluto, desiderato in precedenza (in passato), non ha più valore sul piano scientifico, ovvero non “esiste” più. È evidente come la durata temporale in cui vive una coscienza concreta abbia ben altro spessore che uno semplicemente scientifico, perché non si dà esistenza alcuna che si possa ridurre alla sua fenomenologia epistemologica. Un pensiero privato dell'essere che gli si contrappone è un pensiero astratto, perché gli manca un proprio essere che non gli viene riconosciuto e che comunque non è in grado di conoscere, perché è un pensiero solo scientifico e non un pensiero di un essere che esiste, perché è un pensiero chiuso nei suoi limiti gnoseologici e non invece una coscienza concreta che pensa, agisce, vuole, desidera etc, in ragione di ciò che l'interessa esistenzialmente, concretamente, antepredicativamente. Carabellese:

⁷⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 69-70.

⁷⁸ A sua volta, ed inevitabilmente, il tempo non ha nessuna consistenza ontologica nella critica kantiana, è privo d'essere. Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, vol. II, pp. 66-67.

⁷⁹ Cfr. P. Carabellese, *La Storia*, in *Scritti per B. Varisco*, Vallecchi, Firenze 1925, p. 38; G. Semerari, op. cit., p. 72.

La concreta nostra coscienza è del fatto che è passato, del reale che è presente, dell'ideale che è futuro. Chi in concreto viva questa sua coscienza, non distingue sé dal conosciuto, dal sentito, dal voluto; ma sé pone proprio in quel conoscere o sentire o volere.⁸⁰

Visto in modo critico e concreto, il tempo è pertanto in senso metafisico l'essere per eccellenza, ovvero la *durata* che caratterizzata ogni essere in ragione delle sue determinazioni intensive, concretamente "relazionali" da un punto di vista temporale. Per ogni coscienza d'essere il suo passato ritorna nel presente delle sue azioni e dei suoi pensieri, determinando il futuro con le sue possibilità. Il passato della coscienza è costituito dai *fatti* che la interessano, dal presente che corrisponde alla sua *realtà*, dal futuro che è il tempo delle sue *possibilità*. Il tempo è la forma estetica di una coscienza concreta, che vive di fatti, realtà e possibilità, di una coscienza che è *atto, fatto e fine*,⁸¹ ovvero ancora che è *conoscere, intuire, volere*.⁸² L'essere determinato intensivamente nelle sue durate, non è dunque un essere statico e sostanziale, ma è un essere dinamico perché legato ad una logica relazionale di tipo temporale. Il tempo corrisponde così ai diversi modi in cui si "organizza"⁸³ l'essere della coscienza. Da questa rivalutazione ontologica del divenire temporale dell'essere ne consegue una riconsiderazione della stessa dinamica storica dell'essere. Carabellese:

La durata non è solo la presenza, ma è anche essere stati e dover essere. *Non c'è realtà (presente) come senza fatti (passato) così senza possibilità*.⁸⁴

Ed ancora, questa volta in *L'Essere e il problema religioso*, Carabellese scriverà:

L'Essere [...] è il venire ad essere, il mostrarsi, il quale mostrarsi costituisce quindi la categoria suprema che necessariamente trascende le determinazioni che nel durare dell'Essere, cioè nel tempo, in cui si esplica il fenomeno, sono passato, presente, futuro, nel mutar di esso, cioè nel fenomeno, in cui si esplica la sua durata, sono *atto, fatto, fine*; e quei momenti della durata sono le caratteristiche di questi corrispettivi momenti del mutamento, e così reciprocamente [...].⁸⁵

Nell'ontologismo critico di Carabellese il tempo costituisce inoltre il momento *oggettivo* nella vita di una coscienza: la durata è l'elemento comune intorno al quale si determina la complessa fenomenologia delle alterità e delle differenze della coscienza; nell'unica durata si manifestano tutti i fenomeni della coscienza, l'uno diverso dall'altro; la durata è il palcoscenico unico, su cui compaiono i diversi attori fenomenologici di una coscienza, siano essi giudizi, sensazioni, percezioni, immaginazioni, o altro ancora. Variazioni e permanenze si definiscono all'interno di una stessa coscienza della durata temporale delle cose: le cose sono "oggettive" perché durano nel tempo di una coscienza, che ogni volta tornerà alle stesse per riguardarle, giudicarle, per amarle di nuovo, seppure sempre e necessariamente da prospettive differenti e dunque come tali soggettive. Semerari:

⁸⁰ Cfr. P. Carabellese, *La Storia*, in *Scritti per B. Varisco*, pp. 52-3. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 76. Non si dà dunque forma soggettiva che non abbia un corrispondente oggettivo, data la sintesi concreta di soggetto ed oggetto. Sebbene in una versione tutta diversa, il binomio fenomenologico husserliano *noesi-noema* ricorda in certo modo questa sintesi concreta carabellesiana di soggetto ed oggetto. Scriverà Carabellese in *Critica del concreto*: "Dobbiamo perciò esplicitamente affermare che in concreto il soggetto non è il non-oggetto, né l'oggetto il non soggetto; ma bensì che soggetto e oggetto sono inseparabili nell'essere concreto, cioè l'ente-io, perché sia tale, deve essere anche oggetto, e l'entecosà, perché sia tale, deve essere anche soggetto". Cfr. P. Carabellese, *Critica del concreto*, pp. 82-83.

⁸¹ Cfr. P. Carabellese, *L'Essere e il problema religioso*, Laterza, Bari 1914; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 75.

⁸² Cfr. P. Carabellese, *La Coscienza Morale*, p. 10.

⁸³ Cfr. P. Carabellese, *La Storia*, p. 45.

⁸⁴ Cfr. P. Carabellese, *ivi*, p. 47.

⁸⁵ Cfr. P. Carabellese, *L'Essere e il problema religioso*, p. 123.

Tuttavia pur nel variare degli stati di coscienza in cui può presentarsi, pur nella diversità delle qualificazioni coscienziali che può ricevere, l'oggetto rimane uno e unico nella sua oggettività. Questo permanere nel variare e questo variare nel permanere, che sono propri dell'oggetto, coscienzialmente rilevato, la critica del concreto chiama *tempo eterno* o *durata*.⁸⁶

Sempre Semerari scriverà:

L'essere delle cose è, dunque, il tempo, perché il tempo rende conto del concreto processo di costituzione e di permanenza dell'essere. L'identificazione dell'essere oggettivo con il tempo consente la riabilitazione spirituale della storia.⁸⁷

La costituzione oggettiva delle cose dipende dunque dalla loro determinazione temporale. I fenomeni durano nel corso del tempo: il loro apparire non è una successione empirica determinata da continue negazioni, cui corrispondono altrettante cancellazioni fenomenologiche e dialettiche. Inoltre a ben vedere le cose, la durata dei fenomeni nella *coscienza interna del tempo* del soggetto che li guarda, li sente, li giudica e li studia, garantisce una loro possibile determinazione epistemologica: se i fenomeni, infatti, durano nel tempo, è possibile scrivere una loro storia, come ancora descrivere una loro fenomenologia, per tradurli infine in oggetti scientificamente rilevanti. Se un fenomeno dura nel tempo è ancora possibile uno studio critico del suo essere, che stabilisca ciò che è *oggettivo* e ciò che è *soggettivo* nella sua fenomenologia. In questa nuova prospettiva le cosiddette "sostanze" null'altro sono se non oggetti che durano nel tempo perché interessano qualcuno, mentre risulterà assumere un carattere "empirico" tutto ciò a cui non si presterà attenzione, durevolmente, perché son cose che non interessano nessuno. L'*essere* è allora il *tempo*, ovvero la durata in cui lo stesso essere ogni volta si manifesta ad una coscienza, più o meno a lungo.⁸⁸

§ 7. Fenomenologia di una relazione soggettiva, oggettiva e trascendentale. A questo punto, nella prospettiva di studi di Semerari, alcune istanze dell'ontologismo critico di Carabellese appaiono evidenti. Il lato *oggettivo* delle cose si determina nella loro *durata* fenomenologica e temporale, in ragione di un divenire continuo, che corrisponde all'essere concreto di una coscienza che pensa il suo essere come ancora quello dei suoi oggetti, una coscienza che è tempo, una coscienza dunque con una sua storia concreta. Dati questi presupposti coscienziali e concreti, ontologicamente fondati nel divenire durevole del tempo e della storia, da un punto vista logico il problema della relazione tra ciò che è *individuale* e ciò che è *universale* si chiarisce alla luce della loro costituzione concreta, progressiva e simultanea, della loro "concrecenza", sempre nelle forme e nei modi di una durata temporale. Da un punto di vista logico-concreto, non ha senso contrapporre un fenomeno universale alla sua determinazione "individuale", perché l'uno dipende dall'altra, poiché ogni unità dipende dalla molteplicità individuale che rappresenta, mentre ogni singolo elemento di quella molteplicità può essere intuito solo a partire dall'unità logica e

⁸⁶ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bologna 1962, p. 140. Cfr. P. Carabellese, *Critica del Concreto*, p. 115.

⁸⁷ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 77.

⁸⁸ A ben vedere le cose, se un'obiezione si può muovere all'ontologismo critico di Carabellese secondo Semerari, questa consisterebbe nel sottolineare come nel suo impianto critico il tempo assolve un ruolo per certi versi "assoluto", eccessivamente "sostanziale" rispetto ad altri parametri estetici (e non solo estetici), che si potrebbero far valere nella determinazione di ciò che è oggettivo e soggettivo per una coscienza concreta.

concreta che lo rappresenta, la cui determinazione è legata ad una dialettica storica aperta fatta di pensieri, legati ad altrettante coscienze concrete, a loro volta unite in una relazione dialogica. Carabellese:

Il concreto [...] nella sua integrità non si identifica né con l'universale né col singolare. Perciò, come concreto, non è né pura unicità di oggetto, né schietta pluralità di soggetti; non è né pura idea, né schietta esistenza.⁸⁹

Semerari scriverà:

Esigenze distinte, dunque reciprocamente richiedentisi: oggetto universale e soggetto singolare. Contrapporre l'uno all'altro significa distruggere il concreto, perché o si mette l'uno fuori dell'altro e viceversa, e così si cade nell'astrattismo o si identifica il concreto o con l'oggetto e con il soggetto e così nella scomparsa di uno dei due coefficienti si perde il concreto, che è la sintesi di entrambi. Realismo e idealismo incarnano sistematicamente le opposte astrattezze dell'oggetto e del soggetto. E poiché lo smarrimento dell'oggetto non può essere che perdita del soggetto e reciprocamente l'annullamento del soggetto è anche l'annullamento dell'oggetto, ogni idealismo approda in un finale realismo e ogni realismo in idealismo.⁹⁰

L'ontologismo critico di Carabellese risulta pertanto estraneo ad un certo tipo di contrapposizione di scuola, che ha segnato parte della storia della filosofia, al quale lo stesso Semerari si sottrarrà dando spessore teoretico alla sua ricerca, in una continua combinazione di posizioni altrimenti inavvicinabili. Sull'ontologismo critico egli scriverà in *Da Schelling a Merleau-Ponty*:

Il senso di questa concretezza è che sono dogmatiche tutte le riduzioni del concreto in chiave meramente idealistica o realistica, essenzialistica o esistenzialistica, razionalistica o irrazionalistica: una critica radicale del concreto è, già nel suo nascere, al di là delle tradizionali alternative dell'idealismo e del realismo, dell'essenzialismo e dell'esistenzialismo, del razionalismo e dell'irrazionalismo.⁹¹

Il lato oggettivo delle cose, il carattere universale che le costituisce nella possibilità di una loro rappresentazione, è riconducibile ad una genealogia "concreta", che non può essere nominalisticamente evitata, sostenendo un'intuizione intellettuale degli universali, una loro costituzione logica e linguistica, o ancora una loro determinazione realistica e trascendente, d'ordine formale. D'altra parte, pur ammettendo un'intuizione intellettuale di un universale, si deve poter spiegare la sua presa sul reale: tra universale e particolare la distanza metafisica va, infatti, accorciata, se si cerca una relazione rappresentativa tra due ontologie così diverse. Il tavolo concreto che ho davanti e su cui scrivo, è particolare, è un oggetto singolo. E tuttavia la sua percezione, come la sua comprensione intellettuale non avvengono in ragione della sola sua individualità, che mi appare evidente e che costituisce una sua determinazione: la rappresentazione percettiva ed intellettuale di una cosa è oggettivamente possibile, perché ogni coscienza conserva della stessa una memoria. Questa memoria è fatta d'esperienze, mentre queste esperienze sono di carattere percettivo ed intellettuale: dunque posso nominare, percepire e rappresentare il tavolo che ho

⁸⁹ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, III ed., Sansoni, Firenze 1948, p. 181. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 143-4.

⁹⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 99.

⁹¹ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 143 e ss. Per quanto Semerari abbia poi fatto le sue scelte teoretiche, questa lezione di Carabellese sarà per lui decisiva, quando imporrà il problema filosofico non in termini storici, quanto piuttosto secondo i modi propri di una filosofia teoretica.

di fronte, perché dispongo di un universale-particolare, percettivo ed intellettuale, che mi fa da guida. In ogni momento concreto in cui si svolge la mia esperienza intellettuale e percettiva delle cose, entra pertanto in gioco un sistema caratterizzato da una serie di sintesi soggettive ed oggettive, universali e particolari, tutte comprese in una relazione trascendentale che caratterizza, fondandola, la vita d'ogni coscienza concreta. Solo un'analisi fenomenologica di queste sintesi può separare in modo categorico gli elementi che le compongono, per descriverli, in base alle loro genealogie, nella relazione trascendentale che li lega. Il recupero della critica kantiana, compiuto dal Carabellese letto da Semerari, acquista dunque ulteriore valore in ragione di questa centralità metafisica riconosciuta alla "relazione" tra il soggetto e l'oggetto, tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, tra ogni particolare ed il suo modo universale. Il fondamento "oggettivo" di queste relazioni è il tempo durevole in cui le stesse sintesi si costituiscono. Scrive Semerari:

Ho davanti a me questo tavolo: è una cosa concreta. In esso io distinguo: a) la natura di tavolo comune a tutti i possibili tavoli: natura dunque universale, b) la singolarità di tavolo, onde è *uno* dei tanti possibili tavoli, ciò che lo fa *un* e non *il* tavolo. Se mancasse l'elemento universale (la natura di tavolo), non lo sapremmo riconoscere nella sua realtà concreta e quindi lo perderemmo anche come *uno* dei tavoli, magari proprio come il *nostro* tavolo. Ma pure la sua singolarità è indispensabile per *individuare* concretamente: senza di essa avremmo una generica *tavolità* che finirebbe per sfuggirci anche come *tavolità* per l'impossibilità di riferirla o, se piace, di *vederla* in un dato tavolo, insomma concretamente. La *tavolità* definisce l'aspetto universale dell'essere tavolo, mentre l'essere un tavolo ne dà l'aspetto singolare. L'universalità è l'integrazione oggettiva, – oggettiva, perché valida per tutti – del concreto tavolo così come la singolarità ne è l'integrazione soggettiva, – soggettiva perché relativa, numerabile.⁹²

L'elemento *universale* di un'esperienza è dunque necessario quanto quello particolare: le esperienze delle cose, insieme ai giudizi che sulle stesse si possono esprimere, sono oggettivamente concreti, perché universali e particolari. Perché sia possibile una teoresi, una prassi o ancora un'estetica "concreta" è allora necessaria una forma, che si configuri come modo unitario della rappresentazione di ciò che altrimenti si manifesta in modo molteplice: si è "concreti" in ultima istanza, se ci si occupa di ogni singola cosa che appare, ma lo si è anche quando si dà una forma alle esperienze che si fanno, siano esse esperienze universali o diversamente particolari.

La nuova estetica trascendentale, proposta da Carabellese e ripresa da Semerari, si configura dunque come una sintesi concreta d'elementi universali e particolari. In questa nuova prospettiva il tempo come *durata* ha ovviamente, lo ripetiamo, un peso decisivo, perché momento esteticamente fondante ogni relazione tra ciò che è universale e ciò che è particolare. D'altra parte nell'ontologismo critico di Carabellese il tempo rappresenta l'essere nella sua interezza, perché l'essere della coscienza come quello dei suoi oggetti hanno un riscontro *positivo*⁹³, solo se è possibile riconoscerli a partire da una loro determinazione temporale. Il tempo, minimo comune denominatore d'ogni fenomenologia dell'essere della coscienza e dei suoi oggetti, garantisce allo stesso essere compattezza e organicità. Lo spazio è diversamente alla base della determinazione della singolarità d'ogni forma: ciascun fenomeno è caratterizzato da una forma, da un modo nello spazio che lo distinguono dagli altri, perché questa forma, quel modo racchiudono una certa "quantità" di tempo. Preso l'essere come una durata compatta ed organica, la sua individuazione

⁹² Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 98.

⁹³ Di qui a poco avremo modo di discutere il significato attribuito da Carabellese all'espressione *positivo*.

dipende da una sua determinazione particolare nello spazio: la storia dell'umanità dura in modo continuo, mentre i singoli soggetti occupano uno "spazio" particolare all'interno di questa durata. La durata ontologica dell'essere è dunque intervallata da una serie di fenomeni, singoli, la cui determinazione dipende dallo spazio che essi occupano, ovvero dalla quantità di tempo necessaria alla costituzione della loro forma. Scriverà Semerari in *La sabbia e la roccia*:

[...] sono costrutturali all'essere concreto il *tempo*, che è la *qualità oggettiva* del manifestarsi, e la *molteplicità spaziale*, che è la qualità oggettiva del manifestarsi, e la molteplicità spaziale, che è la quantità soggettiva degli atti manifestativi.⁹⁴

Ed ancora Semerari, questa volta in *Storicismo e ontologismo critico*, scrive:

Penetratività soggettiva, intensione oggettiva, individuazione dell'oggetto temporale nei soggetti spaziali, questo il concreto, *universale e compatto*, organico pur nella distinzione e discretezza dei suoi costitutivi la cui dialettica pone organicamente, all'infinito, quell'unitarietà e quella compattezza.⁹⁵

Mentre un oggetto qualsiasi dura in maniera "indeterminata" lungo il tempo della sua fenomenologia, la sua individuazione dipende dallo spazio delle singole coscienze che lo intuiscono e lo rappresentano, muovendo dalla loro visuale, determinata singolarmente nello spazio dei vissuti di quelle coscienze. Insieme alla dimensione "relazione", lo spazio è la forma in cui si definisce l'*identificazione* d'ogni singola coscienza, mentre il tempo comporta una loro *diversificazione*, organica e compatta nel quadro ontologico occupato da uno stesso essere.⁹⁶

È bene ricordare come, in polemica con lo storicismo e le sue forme immanentiste cripto-trascendentiste, Carabellese insista su questa relazione temporale e spaziale di elementi soggettivi ed oggettivi, individuali ed universali, anche per restituire alle diverse coscienze concrete, ai diversi "soggetti",⁹⁷ considerati in ragione della loro caratteristica singolarità, una centralità metafisica, non più schiacciata, mortificata sotto l'egida di un unico soggetto della storia, ovvero ridotta a mera "negazione" dialettica in una prospettiva logica di più largo compimento: sostenere il valore di una continua sintesi di universale e particolare significa, invece, avvalorare in senso metafisico il peso dell'elemento particolare nella costituzione di queste relazioni, siano esse estetiche, gnoseologiche, pratiche e quindi politiche e così via.⁹⁸ D'altra parte insistere più volte sul valore ontologico della

⁹⁴ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 71.

⁹⁵ Cfr. G. Semerari, *Storicismo ed ontologismo critico*, p. 112.

⁹⁶ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 71-2.

⁹⁷ Questi stessi soggetti sono criticamente riammessi nella dimensione ontologica dell'essere, sottratta alla sua estraneità trascendente kantiana e platonica, rappresentata da un presunto "essere in-sé".

⁹⁸ In questo caso non bisogna, tuttavia, dimenticare lo spirito religioso che anima parte del pensiero di Carabellese. Non potendoci addentrare nella questione, vogliamo comunque ricordare come la moltiplicazione dei soggetti trascendentali sia, secondo Carabellese, una prerogativa del cristianesimo, e come questa molteplicità costituisca una delle differenze che lo distingue dall'unicità trascendente del Dio di tradizione ebraica. In questo senso in una progressione dialettica di tipo hegeliano, il cristianesimo per Carabellese segna un passo in avanti nella comprensione reale e concreta dell'essere della coscienza: "I molti che esplodono in Cristo non sono, dunque, quei molti empirici del pensiero greco, ma i molti che con loro essere esplodono contro l'essere sovrano della legge religiosa di Gerusalemme e di quella politica di Roma, esplodono in nome del loro Dio che li fa essere". Cfr. P. Carabellese, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, Castellani, Roma, Anni Accademici 1944-45; 1945-46, p. 258. Presupposti i chiari accenti non eteronomi di matrice kantiana, fatti valere a fronte delle eteronomie religiose e legali in cui si svolgerebbe altrimenti la vita della coscienza, il passo citato conferma ancora una volta

quantità (ovvero dei *molti*), nella loro relazione necessaria con una *qualità* universale (principio quest'ultimo che pone a loro volta in "relazione" le diverse quantità), comporta per Carabellese una conseguente moltiplicazione dei soggetti che pensano e vivono le relazioni di cui abbiamo detto.⁹⁹ Il versante soggettivo delle sintesi studiate da Carabellese emerge così in primo piano da due diversi punti di vista: da una parte, in modo trascendente ed oggettivo rispetto all'essere singolo d'ogni coscienza, ogni esperienza è determinata in modo universale in ragione della relazione che stabilisce tra i diversi soggetti che la condividono, d'altra parte ogni rappresentazione della realtà corrisponde ad un punto di vista particolare ed immanente perché proprio di ciascuna coscienza. La coscienza che guarda le cose lo fa sempre da una prospettiva parziale, per quanto possa vivere in modo oggettivo e universale le esperienze che fa: ogni suo giudizio sul mondo è particolare, perché espressione di una vita singola, pur tuttavia restando "universale" in ragione delle forme e dei modi che utilizza, fondati a loro volta su una serie di esperienze e di giudizi che conseguono da una relazione universale tra i diversi soggetti di quelle esperienze e di quei giudizi, relazione tra i soggetti che contribuisce all'oggettivazione, all'universalizzazione di ogni fenomenologia (il carattere "metafisico" della relazione intersoggettiva tra le coscienze determina la parzialità d'ogni prospettiva, come anche l'oggettività dei suoi modi). La critica dell'essere concreto della coscienza intuisce la moltiplicazione dei soggetti, come ancora la loro unità ontologica, la loro sintesi metafisica e storica.¹⁰⁰

La parzialità di ogni esperienza, come anche la sua individualità sono, dunque, prerogative essenziali di ogni sintesi, in senso immanente e trascendente: l'esperienza è esperienza di oggetti individuali che trascendono l'essere della coscienza, ma l'esperienza è anche l'esperienza che ciascun individuo fa nell'immanenza della sua coscienza. Universale e particolare continuano ad intrecciarsi nelle sintesi dell'essere della coscienza e dei suoi oggetti: il soggetto che vede gli oggetti è un soggetto singolo, anche se gli oggetti che vede, sono "oggetti", perché hanno un valore universale, per lui come per gli altri. A loro volta gli oggetti visti da un soggetto sono sempre oggetti singoli, ma il soggetto che li vede possiede sempre una conoscenza universale delle loro caratteristiche, più o meno estesa. Non bisogna per altro sottovalutare il valore metafisico attribuito da Carabellese all'unità ontologica, che fonda queste relazioni universali e singolari: la determinazione "generale" di un oggetto è possibile solo sul fondamento ontologico che lo lega a tutti gli altri, mentre un soggetto può pensare in modo universale, perché condivide con gli altri soggetti e con le cose che vede uno stesso essere come unico fondamento ontologico.¹⁰¹

come nel pensiero di Carabellese permanga un fondo ontologico unitario, rappresentato da un essere, come momento trascendente che resta a presidio della diversa costituzione del molteplice. Sull'idea di una moltiplicazione cristiana dei soggetti trascendentali nell'ontologismo critico di Carabellese e su una sua lettura in chiave spinoziana, cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 52-3. Si veda infine un interessante parallelo tra le figure di Socrate e Cristo, la loro morte e il rispetto della legge, sempre secondo Carabellese. Cfr. P. Carabellese, *Disegno storico*, p. 271.

⁹⁹ Vorremmo inoltre ricordare come nell'ontologismo critico di Carabellese tutto ciò che è "aristotelicamente" considerato "materiale" riacquista una determinazione "spirituale", che lo sottrae ad una sua qualifica "atomistica", per restituirlo ad un'ontologica relazione con tutto quanto diversamente lo circonda.

¹⁰⁰ Semerari avvicinerà questa scoperta metafisica della molteplicità delle coscienze, strette in una stessa relazione, alla tesi sostenute da Husserl in *Ideen II*: se l'*io penso* kantiano è unico nel suo valore trascendentale, gli *ego cogito* descritti da Husserl sono molteplici, ciascuno legato agli altri da una relazione, che è parte determinante della loro costituzione.

¹⁰¹ Ricordiamo ancora una volta come quest'unità ontologica di fondo abbia nell'ontologismo critico di Carabellese un carattere essenzialmente "divino".

§ 8. La critica del concreto è “positiva”. Data questa forte marca ontologica alla considerazione dell’essere della coscienza, la *critica del concreto* di Carabellese può essere considerata una nuova forma di positivismo, o è qualcosa di diverso? Che cosa intende d’altra parte Carabellese con l’espressione “positivo”? Una prima risposta alle domande poste è che la dimensione “positiva” in cui si muove la *critica del concreto* si definisce ancora una volta in polemica con la dialettica ‘negativa’ di tipo storicista: se la dialettica storicista è negativa, fondata com’è su una metafisica delle antinomie, che pretende di superare dialetticamente in virtù di un unico principio logico che regge questa stessa dialettica, l’ontologismo critico di Carabellese si distende diversamente in una dimensione tutta “positiva”. L’essere, soggettivo o oggettivo che sia, visto nella sua continuità organica, è interamente “positivo”. Ogni manifestazione dell’essere è “positiva”, perché non c’è un *noumeno* che si nega rispetto alla sua possibile comprensione, perché non c’è una dialettica delle sue manifestazioni, che si negherebbero continuamente nel loro divenire. La *critica del concreto* di Carabellese è “positiva”, proprio perché non lascia alcuno spazio metafisico alla negazione di qualunque essere. Così lo stesso essere della coscienza è positivo, quanto lo sono gli oggetti del suo interesse epistemologico, etico, pratico e giuridico, estetico, perché la coscienza sente, conosce e rappresenta gli oggetti delle sue esperienze, non li nega. La coscienza è calata in un *sì primordiale*, perché parte di un *essere*, a cui non si contrappone, ma di cui essa stessa è una manifestazione individuale e temporale in divenire. D’altra parte è proprio il carattere positivo, tipico della coscienza, a consentirle di intuire e rappresentare le cose: la coscienza è un essere che conosce altri esseri, perché non li nega in una progressione dialettica, ma li accoglie con un *sì primordiale*, che è espressione di un’unità ontologica tra *esseri* diversi che rispettivamente conoscono e sono conosciuti. Carabellese:

Uscire, dunque, si può e si deve da questo annullamento radicale della coscienza e dell’essere, ponendo come loro *sì primordiale* non A) il sapere che sa da una parte B) l’essere che è dall’altra, ma C) *il sapere che è, l’essere che sa, cioè l’essere di coscienza. La proposizione: il sapere sa* (e la sua equivalente: il pensiero pensa), che è propria del cosiddetto idealismo, è proposizione tanto falsa, quanto l’altra: *l’essere è* (o la sua equivalente: l’essere è indipendente o fuori dal pensiero), che è propria del cosiddetto realismo. Perché si ottenga il *sì primordiale* comune alla coscienza ed all’essere, e si veda la falsità delle dette due proposizioni, non c’è che da riconoscere come errore, e quindi da correggere, la gnoseologista opposizione dell’essere al sapere.¹⁰²

Per intendere quanto fosse ampio l’essere positivo di Carabellese, e come la stessa espressione “positivo” non fosse in alcun modo riducibile ad un metodo d’indagine epistemologicamente caratterizzato, ma fosse piuttosto un attributo ontologico di ciò che contiene in sé le sue molteplici manifestazioni, sempre in *L’Essere e la sua manifestazione* si legga quanto segue:

Il principio di ragione bisogna che sia visto come principio a priori dell’essere di coscienza, e si ritrovi quindi come positività primordiale di tale essere, perché possa poi rendere anche conto della determinazione: finché si pone come positivo soltanto il determinato fenomeno, non si raggiunge la fondamentale positività; e perciò questa, scambiata con la determinazione (cosa di natura) finisce col perdersi nella schietta negatività, in cui la cosa determinata finisce quando la sua positività non risulta al di là di questa determinazione.¹⁰³

¹⁰² Cfr. P. Carabellese, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte II: *L’Io*, Castellani, Roma 1943-44, pp. 37-8.

¹⁰³ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 55. Ed ancora, per rendere evidente ciò a cui mira l’ontologismo critico di Carabellese, Semerari descrivendo la svolta ontologica determinata dalla *critica del concreto*, scriverà: “[...] io so l’essere, l’essere è della coscienza, la coscienza è, l’essere sa [...]”.

Soggetto ed oggetto sono, dunque, manifestazioni diverse dello stesso essere concreto: una loro distinzione “mal posta” in senso metafisico, significherebbe privilegiare un modo della fenomenologia dell’essere, il modo della conoscenza soggettiva, a discapito di altri, sebbene poi ad un’analisi più attenta la stessa relazione gnoseologica non implichi necessariamente una separazione tra i suoi soggetti e i suoi oggetti. L’essere di Carabellese è l’essere *positivo* dei soggetti e degli oggetti, tutti positivi, l’essere di Carabellese è l’essere dei soggetti e degli oggetti *vivi*, perché gli stessi oggetti sono spiritualmente caratterizzati: detto altrimenti, non è viva solo la coscienza delle rappresentazioni, ma sono vive anche queste rappresentazioni; non è vivo solo il soggetto, ma anche l’oggetto di quel soggetto. Tutta la realtà è la manifestazione positiva di un essere primordiale, vivo. Il panteismo di Carabellese non privilegia pertanto emergenze personalistiche: il suo ontologismo critico non è un umanesimo.

Proprio questo panteismo ontologico è una delle eredità filosofiche raccolta da Semerari. Il suo percorso di ricerca da Spinoza e Schelling, fino a Husserl, Sartre e Merleau-Ponty si svolge in modo coerente, seguendo quest’indicazione ontologica e critica. Semerari attenuerà il tono teologico che caratterizza parte dell’ontologismo critico:¹⁰⁴ il passaggio dei suoi studi da Spinoza e Schelling ad Husserl e Merleau-Ponty è emblematico in questo senso. Tuttavia, al di là della già più volte ricordata torsione in senso teoretico della lezione di Carabellese, che consente alla ricerca di Semerari di liberarsi in più direzioni, l’attenzione critica alle istanze dell’ontologismo critico resta un’importante chiave di lettura metafisica: il soggetto che attraversa il *mondo della vita* incontra, rappresenta, giudica e determina oggetti che sono già di per sé vivi. L’incontro soggettivo con il mondo degli oggetti non è deciso da una dialettica hegeliana, fatta di negazioni e determinazioni, quanto è piuttosto un confronto giocato nell’*insecuritas* generata dall’alterità ontologica degli stessi oggetti e degli altri soggetti, che allo stesso modo “sono” e “pensano” il mondo che gli appartiene. Soggetto ed oggetto, di là dalla loro correlazione logica in una sintesi grammaticale, sono fenomeni concretamente “altri” l’uno rispetto all’altro, seppure parte di uno stesso essere ontologicamente determinante. Semerari condividerà in questo senso l’idea di Carabellese, che ogni nuova metafisica debba muovere dalla con-

Non c’è più contrapposizione tra “sapere” ed “essere”, nemmeno quando ci si muove su un piano epistemologico d’indagine. Cfr. ivi, p. 127. Questa lezione “positiva” di Carabellese sarà ripresa da Semerari, per essere infine letta in chiave fenomenologica. L’essere della coscienza, che non risponde ad un solo modo del suo essere, quello di un sapere che si contrappone ad un essere che riduce alla fenomenologia oggettiva del suo essere soggettivo, diverrà nella prospettiva teoretica di Semerari quell’essere ontologicamente ambiguo su cui ha fissato la sua riflessione Merleau-Ponty, l’essere spinoziano, la natura organica di Schelling, un essere intrecciato in un *chiasma* d’intenzioni e corpi, che sono altrettanti ‘esseri’ presenti in modo positivo nel *mondo della vita*. L’intreccio e il *chiasma* di Merleau-Ponty, studiati da Semerari, corrispondono all’unità ontologica che regge la relazione tra l’essere della coscienza e l’essere dei suoi oggetti nell’ontologismo critico di Carabellese.

¹⁰⁴ È bene, tuttavia, sottolineare come Carabellese abbia sostenuto anche ragioni per certi versi “laiche” nella sua riflessione religiosa, arrivando a denunciare un’autentica *crisi* epocale della religione come *ethos*. Di tutto questo era consapevole lo stesso Semerari, che dedicherà al problema un intervento al Convegno internazionale di filosofia della religione, tenuto a Perugia nell’ottobre del 1978, intervento intitolato *Teoreticità della morale e trascendentalità della religione nella critica del concreto di Pantaleo Carabellese* (cfr. in AA. VV., *Etica e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1980, pp. 21-58), poi nuovamente pubblicato in *La sabbia e la roccia*, con il titolo *Religione ed etica indipendente*, pp. 29-57. Semerari insisterà, in quest’articolo, sull’idea che lo stesso motivo “critico” (soggettivo), presente dell’ontologismo carabellesiano, sia da ricondurre in parte all’attenzione particolare riservata da Kant al problema morale, perché parte autonoma della stessa riflessione critica complessivamente considerata, e come questo versante “morale” della ricerca costituisca un momento importante di quella “concretezza” altrimenti riconosciuta alla sua critica da Carabellese.

siderazione di un'unità ontologica di fondo, su cui si stagliano le differenze come modi diversi della sua manifestazione, sebbene poi, in senso "critico", sia per lui sia per Carabellese, quest'unità si manifesti in primo luogo come una coscienza caratterizzata da una certa continuità ontologica sia con il suo essere materiale e concreto (il corpo) sia con quello dei suoi oggetti, il tutto in ogni momento della sua prassi estetica, etica e cognitiva.

Ma allora che cos'è questo *essere*, quest'unità ontologica sul cui terreno si articolano in "relazione" le differenze individuali? Una risposta univoca a questa domanda non avrebbe senso, se non altro perché in contraddizione con le molteplici prospettive da cui quell'unità può essere studiata. Se l'Essere è da un punto di vista soggettivo il correlato *noematico* delle diverse *noesi* di una coscienza, l'Essere è in primo luogo l'unità ontologica positiva che tiene insieme soggetti ed oggetti, esseri divini e meno divini, prima di una loro sintesi logica, teologica e creazionista. L'Essere è soprattutto il tempo declinato in tutte le sue forme, nei suoi diversi modi, dove non c'è uno che prevalga sugli altri, per quanto recente possa essere, per quanto possa essere visto come il presente 'attuale' delle nostre azioni, delle nostre interpretazioni (Gentile).

§ 9. Intensionali temporali, presenti, passate, future. Di là dai necessari distinguo ontologici, l'essere carabellesiano coincide dunque secondo Semerari con il tempo delle sue manifestazioni, come ancora con la storia che lo attraversa, nella misura in cui questa si configura come sua rappresentazione concreta. Ora, se si procede per gradi nell'analisi dell'oggetto temporale, come va intesa la sua dimensione trascorsa, come deve essere pensato il "passato", perché dello stesso si possa dare una raffigurazione concreta? Da un punto di vista teoretico il problema, per Carabellese, si risolve sempre in una traduzione delle astrazioni kantiane in una loro versione concreta: il passato pertanto null'altro è se non la dimensione caratteristica in cui si costituisce l'oggetto dell'indagine storica. Il passato è ciò che è stato "fatto", è il *Fato*, è la necessità non revocabile insita nelle cose avvenute (perché la "necessità" non è una prerogativa delle sole cose naturali, ma è una determinazione dello stesso essere della coscienza), è il destino nella misura in cui determina inevitabilmente ciò che è, quello che sarà.¹⁰⁵ Ma come ci si comporta in modo responsabile di fronte a quanto è avvenuto? Come si fa *scienza dell'esperienza passata della coscienza*, mantenendo il necessario rigore, utile ad evitare lo schiacciamento della *verità* storica nel presente *attuale* di uno storiografo? In primo luogo rispondendo che l'intensità e la qualità del passato sono condizioni inalterabili nella determinazione di ciò che è presente e futuro.

Infatti, all'obiezione di chi professa un certo scetticismo circa le reali possibilità di una scienza storiografica,¹⁰⁶ perché tutto risulta determinato dalla prospettiva presente da cui si guardano le cose, bisogna rispondere con Carabellese¹⁰⁷ che un vero presente in sé e per sé non esiste, se non come fenomenologia attuale di quanto già è stato fatto, nell'attesa di nuove intuizioni. Non c'è un presente di fronte ad un *noumeno* passato, ma un essere concreto che vive il suo presente, perché ha un passato, perché pensa ad un futuro. Carabellese:

¹⁰⁵ Su questa fatalità insita nel divenire delle cose, sia che si consideri *irreversibile* quanto è avvenuto, sia che si intuisca il necessario *essere per la morte* di ogni cosa, cfr. G. Semerari, op. cit., *Storia e vita*, p. 115 e ss. Cfr. P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione, Dialettica delle forme*, Castellani, Roma 1944-45, p. 129.

¹⁰⁶ Cfr. in particolare, Stepanoff, *I fatti storici e la loro realtà*; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 131-134.

¹⁰⁷ Cfr. P. Carabellese, *La realtà dei fatti storici*, in "Il Conciliatore", 1915, p. 534; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 132-133.

La storia scritta di oggi è la stessa storia vissuta di ieri, quale può essere esteticamente vissuta oggi, anche per l'implicazione in questa realtà di oggi dell'idealità di domani [...] cioè tutto il presente e il futuro palpita del fatto storico.¹⁰⁸

La storia è dunque un “discorso” caratterizzato da una “dialettica infinitamente penetrativa”, dove ogni forma passata, presente e futura della coscienza, sia essa estetica, etica e teoretica interessa le altre in una sintesi concreta. La storia è allora una critica del concreto nella misura in cui è arte, filosofia, azione politica, perché queste stesse forme dell'essere concreto della coscienza comunicano tra loro in una “dialettica” che non dovrebbe essere considerata mai compiuta. L'attualismo gentiliano, contro cui polemizza Carabellese, diversamente distorce la complessità delle sintesi temporali nella semplicità univoca di una sola dimensione, come del resto tutto l'idealismo storicista dei *saperi associati* si sottrae in modo indebito alla necessaria dialettica temporale delle sue figure, mentre sottovaluta tutte le interpretazioni possibili perché non ancora compiute.

Il fatto storico non può essere dunque indagato muovendo dal solo presente metafisico e “attuale” della coscienza, sebbene quello della centralità metafisica del presente non sia un limite attribuibile solo a certo idealismo attualista. Scuole di pensiero apparentemente contrapposte condividono, infatti, gli stessi presupposti temporali nelle loro indagini: il presente esistenzialista è il luogo in cui si celebra la libertà del soggetto dalle determinazioni del suo passato, come il presente delle sperimentazioni pragmatiche segna in ogni momento una svolta sul piano delle acquisizioni scientifiche; infine la dialettica marxista vive, nel presente delle sue azioni rivoluzionarie, la rottura con un passato altrimenti tutto “reazionario”. Semerari insiste in *Storicismo e ontologismo storico*¹⁰⁹ su questo punto: illuminismo, idealismo, esistenzialismo, pragmatismo e se si vuole anche il marxismo, possono deviare in una direzione teoretica e pratica, che li conduce a titolo diverso, verso una negazione del passato, relegandolo in un presente che rischia di essere interpretato da soggetti “storicamente” poco attendibili. Semerari:

Con l'esistenzialismo e il marxismo si procede all'inversione del rapporto tra le categorie temporali: il primato è del futuro, al quale sospingono le nuove filosofie fondate sul *timore* e sul *tremore*, sull'*angoscia*, sul presentimento dello *scacco* (esistenzialismo) o sulla coscienza di un compito rivoluzionario tutto pratico e minimamente contemplativo (marxismo).¹¹⁰

L'assoluta imprevedibilità del futuro assunto a carattere ermeneutico da certa storiografia può comportare un'indebita “de-oggettivazione” di quanto altrimenti è avvenuto in maniera irreversibile, e che proprio in questo essere-stato impone allo storiografo la serietà della ricostruzione storica alla quale deve dedicare il suo impegno. La variabile “futura” non può costituire un momento assolutamente indiscriminato d'interpretazione del reale per come lo stesso si è svolto. La storia si svolge all'interno di un suo concreto assetto temporale: l'intensità e la qualità che la caratterizzano, dipendono da un'attualità tuttavia legata ai fatti (passato) che l'hanno determinata, nella definizione più complessa di un quadro di valori (futuro) che si vogliono realizzare. Questa *coscienza interna del tempo* storico non ammette *rivoluzioni* che sospendano il fluire irreversibile di quanto concretamente avviene, che determina “necessariamente”, secondo un destino fatale, quanto oggi diversamente si vuole, si fa. Semerari:

¹⁰⁸ Cfr. P. Carabellese, *La Storia*, in *Scritti per B. Varisco*, pp. 55-56.

¹⁰⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 139.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*.

Privare il passato di questa sua datità, che si conquista indefinitamente ma non si può né si deve creare *ex-novo*, volta per volta, abbandonandola alla libera protensione dell'uomo verso il futuro, significa imprimere alla ricerca il tono dell'irresponsabilità, che non può minimamente essere bilanciata dalla responsabilità del politico o, comunque, di colui che ha l'iniziativa storica, per quanto altamente questa possa essere sentita e praticata. [...] Che cosa scopre o rivela più del passato il futuro, quando il passato sia stato annullato? Il serio significato della successiva sostituzione *inter se* dei momenti temporali nel fondamento della storiografia è, piuttosto, l'impossibilità di considerare la ricerca storica secondo l'unilateralità di una sola determinazione del tempo. La storiografia si costituisce col *fu*, con l'è e con il *sarà*, ma suo punto forza e sua ragion d'essere rimane pur sempre il *fu*, senza del quale non sono possibili né la sua problematicità attuale (l'è) né la sua valorizzazione avvenire (il *sarà*).¹¹¹

Dal primo Illuminismo al primo Romanticismo, fino alle ultime manifestazioni del nuovo pragmatismo il culto del passato è sostituito dunque da una celebrazione del futuro, che nel presente vivente delle coscienze diviene rappresentazione esclusiva di quei valori che sono considerati attuali, da attuare. Tutto dipende da un'interpretazione interessata, ideologica, pragmatica della storia, compiuta muovendo da quanto si pensa ora come "vero", secondo i nuovi canoni scientifici, politici e ideologici in vigore. Il problema non dipende solo da una cattiva interpretazione di quanto è stato fatto, ma anche da cattivi interpreti, incattiviti attori politici, mossi da *stupide spontanéità*.¹¹² Per fare solo alcuni esempi, utili a comprendere le posizioni di Carabellese e di Semerari sul punto in questione, l'idealismo è da loro concepito come una filosofia fatta di *saperi assoluti* senza residui ermeneutici, mentre l'esistenzialismo fenomenologico di Heidegger rivoluziona la tradizione filologica, decostruendo l'intera storia della metafisica; allo stesso modo il marxismo opera nel presente rivoluzionario dei rivolgenti sociali proponendosi come loro teoria, mentre il pragmatismo finisce col giudicare "vero" solo ciò che gli appare "utile" in vista di un futuro che crede migliore. Le protensioni della coscienza e il futuro dei nuovi progetti divengono in questo modo oggetti esclusivi della riflessione storica e filosofica.¹¹³

Una metafisica del solo presente e del futuro della coscienza non può inoltre tradursi in alcuna storiografia, perché le viene meno il suo possibile oggetto di studio, il suo passato. Se nel suo passare un oggetto diventa irraggiungibile, proprio perché tutto si compie senza lasciare una traccia "positiva" di sé, bisogna allora legittimamente chiedersi se sia realmente possibile una storiografia¹¹⁴. Una volontà di potenza che travolga tutto nella valorizzazione del solo futuro, non ha storia: la libertà che rivendica per sé non si fonda su alcun fatto compiuto. Cosa si può altrimenti raccontare, se l'unica realtà è quella che si vive, di cui per altro non è possibile parlare, perché se si provasse a farlo, non si riuscirebbe a cogliere nella sua totalità la stessa realtà, proprio perché questa è nel frattempo completamente cambiata? Se non ci sono fatti di cui raccontare una storia, allora non c'è più nemmeno una filosofia: non c'è nulla su cui riflettere, se tutto sfugge tra le mani del

¹¹¹ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 140-1.

¹¹² Su queste *cattiverie* e sulle *stupide spontanéità*, sulle interpretazioni di comodo, *maliziosamente barattate per verità*, cfr. G. Morpurgo Tagliabue, *La storia come critica e politica*, in "Rivista di filosofia", 1950, pp. 31-58. Cfr., inoltre, G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 139-142.

¹¹³ La parzialità di una prospettiva filosofica può dipendere, dunque, anche da un suo atteggiamento troppo avanguardista. La fretta con cui si corre a costruire nuovi sensi nella rappresentazione delle cose, negando quanto è avvenuto, è il limite di chi guarda al solo futuro della propria coscienza interna del tempo, nell'attuazione del presente delle sue ragioni. In questa costante protensione, se la stessa fosse poi concretamente possibile, tutto si realizzerebbe in una sorta di *rimozione* di quanto è altrimenti avvenuto.

¹¹⁴ Semerari qui legge Lefebvre. Cfr. H. Lefebvre, *Qu'est-ce que le passé historique?*, in «Les Temps Modernes», 1959, pp. 159-169.

soggetto che le studia. Una coscienza tutta protesa in avanti non ricorda niente. L'avanguardismo esistenzialistico e marxista, il pragmatismo e certo sperimentalismo costituiscono così, secondo Semerari, una sorta di risvolto protentivo negativo rispetto a certo idealismo attualista come quello gentiliano. Le loro ragioni sono quelle di un Orfeo capovolto: mentre Orfeo perde tutto, voltandosi indietro alla ricerca di Euridice, esistenzialismo, marxismo, pragmatismo ed attualismo non hanno nulla di concreto in mano, perché guardano solo avanti. Scrive Semerari, leggendo il Carabellese di *Che cos'è la filosofia?*:

Contro l'annullamento della filosofia Carabellese sviluppa uno dei temi più importanti della sua polemica *concretistica*, rivendicando l'autonomia della filosofia, il diritto della filosofia a una sua propria esistenza. Difesa della filosofia, sì, ma non contro la storia, come parve al Croce, ma nella storia e per la storia. Infatti, quando la filosofia si sia fatta travolgere nel puro divenire, su che cosa sarà fondata l'affermazione, indubbiamente filosofica, che la realtà è divenire? Lo storicismo assoluto presuppone, proprio per poter affermarsi, la permanenza di qualcosa che l'affermi e sia in grado di affermarlo continuamente.¹¹⁵

Non diversamente Carabellese aveva argomentato contro Croce, che la filosofia non poteva:

[...] essere soggetta a questo divenire senza essere travolta anch'essa nello stesso divenire e quindi finire di essere un'affermazione eterna della realtà ed essere soltanto un divenire che non è.¹¹⁶

Dati questi presupposti di ordine ontologico, declinati in senso temporale da Carabellese come da Semerari, la parzialità delle prospettive da cui necessariamente si guardano le cose non può costituire un argomento in favore di chi sostiene tesi altrimenti scettiche, proprio perché i limiti di una coscienza costituiscono una sua determinazione trascendentale. Ad ogni determinazione corrisponde una negazione (Spinoza), perché dove c'è qualcosa che occupa uno spazio manifestandosi, non c'è qualcos'altro. Resta, tuttavia, il fatto che questa coincidenza di "negazione" e "determinazione" non si risolve in favore della prima, ma si costituisce in una relazione positiva delle due qualità ontologiche dell'essere della coscienza: la determinazione di ciascun essere costituisce il principio positivo che fonda le diverse possibilità della vita concreta d'ogni coscienza. Inoltre non bisogna dimenticare come nell'ontologismo critico di Carabellese, "essere" e "divenire" non sono contrapposti dicotomicamente, ma costituiscono due aspetti di uno stesso essere concretamente determinato: l'essere è tale solo nella misura in cui diviene, mentre diviene solo ciò che è. La metafisica degli esseri assoluti, tali perché non "divengono" ma "sono", è priva di un fondamento concreto.¹¹⁷

Il continuo divenire dell'essere, che implica la sua determinazione come ancora la sua negazione, è inoltre il correlato fenomenologico di una coscienza interna del tempo, che vede le cose in base ad angolature sempre diverse, in ragione della sua specifica costituzione determinata. D'altra parte il suo essere determinato rende la stessa coscienza una quantità numerabile, mentre l'essere che la costituisce corrisponde ad un modo, ad un attributo di un essere più complesso, organico e continuo. La determinazione finita d'ogni coscienza dipende inoltre dalle sue relazioni, che la definiscono da un punto di vista strutturale. Lo stesso filosofo è un uomo del suo tempo, con i limiti e le parzialità che lo contraddistinguono, dove il suo *ego cogito* deve la concretezza del suo essere, la sua personalità ai limiti

¹¹⁵ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 149.

¹¹⁶ Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?*, Signorelli, Roma 1942, p. 79.

¹¹⁷ Cfr. P. Carabellese, *Problemi filosofici della storia*, p. 125.

che lo contraddistinguono. Proprio Kant avrebbe dimenticato se stesso nella *Critica della ragion pura*, e con sé tutta la parzialità da cui si guardano le cose. Semerari:

In Kant il problema della critica della ragion pura quale “esame del *come la facoltà pura del conoscere fosse capace di scienza*” è compromesso, nei suoi risultati, da tre “inesattezze”. La prima è che Kant, elaborando la critica della ragione, dimentica se stesso che questa critica fa, sì che la pretesa assolutezza della Critica diventa la sua “astrattezza”.¹¹⁸

Quest'intuizione della parzialità strutturale del soggetto trascendentale¹¹⁹ si traduce in alcuni casi in un'autentica polemica di Carabellese contro il sussiego inutile di certi discorsi filosofici, esercitandosi parimenti contro la presunzione metafisica di cui soffrono alcuni, mossi dalla pretesa di indottrinare chicchessia in ogni circostanza, forti del loro “sapere assoluto”. L'idea di Semerari in *Da Schelling a Merleau-Ponty* è questa:

Comprendiamo così che la possibilità e la funzionalità della filosofia sono strettamente congiunte con la possibilità che l'uomo si chieda la ragione di se stesso e del suo fare e delle modalità di questo fare e comprendiamo pure perché nelle società ed epoche, nelle quali si ha la tendenza a porre le questioni in termini di obbiettività realistica e a trattare l'uomo come uno strumento da maneggiare impersonalmente come un qualsivoglia utensile, la filosofia venga messa tra parentesi o infeudata alle tecniche operative, alla prassi produttiva, alle credenze ideologiche e il filosofo, che resiste alla giubilazione o si ribella all'infeudamento, sia irriso, quando non abbia una sorte peggiore. Ma, in realtà, ad andare in parentesi non è la filosofia, bensì l'uomo stesso, e nella irrisione che colpisce il filosofo si riflette l'angoscia nascosta di un'umanità che si vuole stordire e ha obliato se stessa, il proprio significato autentico.¹²⁰

E, tuttavia, tornando al problema se il soggetto trascendentale abbia certi limiti oppure sia dotato di una personalità, o ancora sia una forma astratta dalla concretezza del suo essere coscienza, a quei filosofi che non hanno il senso dei limiti della loro coscienza, perché credono che la loro filosofia sia un *sapere assoluto*, che li autorizzi a scrivere e a parlare di tutto, Carabellese obietterà:

S'inganna di grosso chi crede di fare o far fare dell'arte o della scienza con la propria filosofia. L'arte, la scienza, la politica, si fa con l'arte, con la scienza, con la politica [...] Dico parole che suoneranno forse amare a quanti pongono la filosofia come panacea di tutti i mali, e il filosofo come l'unico attingente la somma e vera concretezza e quindi colui che pensa per tutti, il pensiero del mondo. In questa pretesa il filosofo, per grande che sia, diventa sempre discretamente ridicolo.¹²¹

Lo stesso Semerari sulla questione si esprimerà in questi termini:

I trionfi assoluti della filosofia sono sempre molto pericolosi: in ogni trionfo si preannuncia una imminente catastrofe. Esaltare o deprimere la filosofia è trattarla in modo acritico, significa disconoscerne la relatività per affermare l'universalità, e viceversa. Ma la filosofia è relativa, in quanto atto di una persona singolare filosofante, pur riscattando tale relatività con l'attuazione stessa del suo compito, che è l'esplicazione dell'essere nella sua universalità. Per questo compito critico-problematico – ogni esplicazione è critica (dell'implicito) e problematica (perché questa e non altra esplicazione?) –, la filosofia è universale. La filosofia esplica il concreto, ma non è tutto il concreto. Se lo

¹¹⁸ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 114. Cfr. inoltre P. Carabellese, *La nuova critica e il suo principio*, pp. 3-4.

¹¹⁹ L'insistenza di Carabellese su questa parzialità trascendentale anche del soggetto kantiano è parte di una sua polemica con Croce. Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?*

¹²⁰ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 155.

¹²¹ Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?*, pp. 105-107. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 152-153.

fosse non avrebbe nulla da esplicitare, quindi non ci sarebbe. Riponendo la filosofia il suo oggetto nell'essere, che è la sostanza comune di tutto ciò che è e che viene pensato, il suo orizzonte non sta fuori dall'essere e dal pensiero comuni.¹²²

§ 10. Coscienze comuni, coscienze volgari. Messo da parte ogni sussiego ed eventuali presunzioni inutili, quale compito spetta allora al filosofo? Carabellese non ha dubbi: chi fa filosofia non deve vivere in una sorta di distanza metafisica dalle cose che gli appartengono, ma deve saper svolgere la sua ricerca muovendo dalla *coscienza comune* della società in cui vive.¹²³ Questa *coscienza comune* è in parte la coscienza condivisa mediamente dalla società civile in cui uno vive, ma è soprattutto il piano ontologico e concreto in cui si dovrebbe svolgere ogni studio critico dell'essere della coscienza. Questa critica a sua volta si dovrebbe articolare nelle forme e nei modi di una continua *esplicitazione* di quanto è altrimenti assunto come "vero" in modo passivo, perché patrimonio di una *coscienza* divenuta appunto *comune*. Scrive ancora Carabellese in *Che cosa è filosofia*:

La coscienza comune è, come tale, *coscienza implicita*: la filosofia invece è sempre e soltanto *coscienza comune in quanto si è resa esplicita*. Questa la natura speciale, questa la pretesa della filosofia: rendere esplicito ciò che *in concreto* è e deve rimanere implicito. Questa speciale natura della filosofia fa sì che essa sia, ed essa soltanto, *riflessione pura*. Riflessione pura, che, a sua volta, proprio per questa sua purezza, si risolve soltanto nello *sforzo di esplicazione*.¹²⁴

In *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Semerari, chiedendosi cosa fosse questa "coscienza comune", risponde con Carabellese:

Che cosa è la coscienza comune? "Siamo nella coscienza comune, quando pensiamo senza preoccuparci di spiegare le esigenze intrinseche, i sottintesi della coscienza; nel nostro continuo pensare afilosofico attuiamo tali esigenze senza rendercene conto. E attuiamo prima di tutto l'esigenza dell'essere".¹²⁵

Se così facesse, se si misurasse continuamente con la sua *coscienza comune* come con quella di ogni altro, il filosofo non si allontanerebbe dal *mondo della vita*, riempito dall'essere degli oggetti che gli appartengono, ma lo attraverserebbe in modo attivo, critico e responsabile, cercando di rendere esplicito quanto gli tocca in primo luogo vivere e poi analizzare.¹²⁶

Fatta salva la concretezza dell'indagine, la filosofia secondo Semerari dovrebbe allora conservare un carattere *ontologico*, perché fenomenologia concreta dell'essere di cui essa stessa è fatta, mentre dovrebbe essere *metafisica* nella misura in cui è consapevole, se non altro, del valore irreversibile e trascendentale della forma *tempo*, in cui essa stessa si determina come coscienza filosofica. Nella sua costituzione ontologica e metafisica la filosofia

¹²² Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 156-7.

¹²³ Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?* pp. 185; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 201-203.

¹²⁴ Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?* pp. 186-7. I corsivi sono di Carabellese.

¹²⁵ La prima esigenza della coscienza che conosce il mondo, mentre agisce nello stesso guardandolo, corrisponde all'esigenza d'essere, di esistere, oltre la propria costituzionale *insecuritas*. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 123. Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, III, pp. 18-19.

¹²⁶ Le esplicazioni attive delle sintesi passive, cardini della fenomenologia genetico-costitutiva di Edmund Husserl, su cui Semerari insisterà negli anni successivi alla pubblicazione di *Storicismo e ontologismo critico* come su un momento teoreticamente importante della sua filosofia, corrispondono alle esplicazioni critiche e concrete della *coscienza comune* proprie dell'*ontologismo critico* di Carabellese. Oltre l'ontologismo critico di Carabellese, Semerari troverà proprio nella fenomenologia husserliana lo strumento utile ad una critica concreta dell'essere della coscienza.

non può allora essere studio del solo presente, ma si deve piuttosto porre come fenomenologia del diverso divenire delle cose. La filosofia può divenire così “ontologismo critico” e fenomenologia d’ogni istituzione attuale, storiografia e genealogia della sua costituzione, come ancora verifica trascendentale del valore di ciò che è considerato patrimonio di una *coscienza comune*. Semerari:

Filosofia o storia? Astratto o concreto? La filosofia non prescinde dalla storia, perché non si mette fuori dal concreto. La filosofia è nella storia, è la storia stessa nel suo infinito problematizzarsi, è nella storia ma in senso alquanto diverso dallo storicismo e dal pragmatismo. Se esplicazione dell’implicito, la filosofia, è in primo luogo, il sapere della temporalità o durata dei momenti dell’essere che, vedemmo, si implicano tra loro e in questo implicarsi realizzano oggettivamente l’attività dell’essere, la storia.¹²⁷

La “concretezza”, cui mira come studio l’ontologismo di Carabellese, si manifesta così anche in quest’attenzione critica rivolta alle ragioni profonde di quella che è altrimenti considerata una *coscienza comune*.¹²⁸ La *coscienza comune* delle cose non è d’altra parte un fenomeno passeggero, come non è un oggetto così facile da negare¹²⁹ (anche perché le cose non devono essere negate, vanno semmai corrette).¹³⁰ La stessa *coscienza comune* non si manifesta secondo una fenomenologia, che si darebbe in aperta antinomia con le ragioni altrimenti profonde di una sua comprensione dialettica: il mondo cosiddetto “comune” non corrisponde alla manifestazione di un essere assolutamente opaco che si contrapporre ad un soggetto pensante dalle idee chiare e distinte, che lo ridurre alla sua conoscenza. Insomma, la coscienza di un filosofo non può distinguersi in modo così netto dalla coscienza che egli ritiene comune: contrapporsi all’essere di qualunque cosa significherebbe per una coscienza che pretende d’essere “critica” contrapporsi a quell’essere che ella stessa è, dato il piano ontologico *comune* a tutti gli esseri, a loro volta più o meno comuni. Quel tratto *comune* caratteristico dell’essere complessivamente considerato appartiene al filosofo, come a chiunque altro: si tratta di riconoscerlo e di esplicitarlo.¹³¹

Ma come si costituisce una coscienza comune? La determinazione *comune* dei soggetti e degli oggetti dipende dal fatto che tutti i fenomeni durano nel tempo, alcuni di più, altri di meno. Costituiti in un certo modo e in un certo tempo, in uno spazio determinato delle loro apparizioni, tutti i fenomeni, soggettivi e oggettivi che siano, nel corso del tempo diventano oggetti comuni, ovviamente a condizione che durino. La *durata* temporale d’ogni fenomenologia è il fondamento metafisico di un mondo fatto di soggetti e oggetti

¹²⁷ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 157.

¹²⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., cap. VI e VII, *Storia e vita e La storiografia*, pp. 115-180.

¹²⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 162-4. Semerari: “La *molla* della storia non è il negativo, ma il positivo. Nonostante le contrarie intenzioni, lo storicismo dialettico ha intonazione regressiva: la negazione, che gli è intrinseca, è un ostacolo contro il quale l’attività storica urta ed è costretta a ripiegare all’indietro”. Cfr. ivi, p. 162. Piuttosto che di *negazioni*, Semerari avrebbe parlato con Carabellese prima, e con Spinoza ed Husserl poi, di una costante ricerca razionale di una coerenza nel divenire delle cose, come condizione fondamentale a sostegno della propria *insecuritas*. Sul significato di questa *coerenza*, cfr. P. Carabellese, *Le obiezioni al cartesianesimo*, vol. I, D’Anna, Messina 1946, p. 29.

¹³⁰ Vedremo poi come questo *sperimentalismo correttivo* sostenuto da Carabellese abbia più di un punto in comune, sul piano teoretico, con l’*esistenzialismo positivo* di Nicola Abbagnano, altro interlocutore filosofico di Giuseppe Semerari, nei suoi studi degli anni sessanta. Su quest’accostamento ‘positivo’ dell’ontologismo di Carabellese e dell’esistenzialismo di Abbagnano, cfr. G. Semerari, op. cit., p. 138-9.

¹³¹ Per una critica concreta del problema religioso, contraddistinta da toni esplicitamente laici di sapore kantiano, cfr. P. Carabellese, *Sul concetto di religione*, in “La Riforma laica”, ottobre 1911; *Religione e libertà*, in “Rivista di filosofia” 1913; *Sul concetto di religione*, in “Rivista laica”, dicembre 1911. Cfr. inoltre G. Semerari, *Teoreticità della morale e trascendentalità della religione nella critica del concreto di Pantaleo Carabellese*, cit.

comuni. Una volta costituitasi, la *coscienza comune* di qualcosa può essere allora oggetto di studio: la sua comprensione non implica una sua negazione dialettica, lo abbiamo visto, quanto piuttosto una sua *esplicazione*. Le cose comunemente note non devono essere superate, per essere comprese: il loro superamento implicherebbe, infatti, una loro negazione e quindi l'impossibilità di una loro più profonda comprensione. L'interesse dialettico che spinge alla comprensione storicista e se si vuole scientifica delle cose, implica al contrario, quasi costituzionalmente, un continuo superamento dei risultati raggiunti sul piano sperimentale. Tutti gli esperimenti tentati intorno ad un oggetto si dispongono in una sorta di successione temporale di cui è possibile una ricostruzione storica: l'ultimo risultato ottenuto è il solo che conta, per cui non è sempre necessario sapere quanto sia durato l'esperimento che ha portato alla risoluzione di un problema. La scienza degli esperimenti non è interessata alla storia delle sue scoperte, quando si misura con un oggetto su cui si esercita: se lo fa, se guarda indietro alle scoperte già fatte, si limita a registrare i dati già acquisiti, in quanto patrimonio proprio di una *coscienza comune* scientifica. La scienza non si occupa di genealogie:¹³² i suoi esperimenti non sono esplicazioni genealogiche.

L'ontologismo critico di Carabellese è invece una *critica del concreto*, proprio perché non si accontenta della logica formale degli esperimenti che osserva, ma si chiede quali siano le ragioni concrete che reggono l'impianto formale caratteristico di una *coscienza comune*, che si affida in modo passivo ad una sorta di fede nella scienza e in quelle che sono le sue ragioni assolutamente "sostanziali". La *critica del concreto* è allora critica della *coscienza comune* proprio perché è anche critica di ciò che è considerato "comunemente" scientifico, come ancora di ciò che si dà come storicamente determinato, senza altre considerazioni: le sue analisi corrispondono ad una fenomenologia degli oggetti scientifici e storici, che renda espliciti i processi che hanno fatto di un oggetto, un oggetto storico o scientifico. Lo abbiamo visto: alla luce di una *critica del concreto*, non resiste soprattutto l'idea che ci possa essere qualcosa di dato, qualcosa d'acquisito in modo assoluto, definitivo, senza che rispetto allo stesso non ci si domandi concretamente quale sia quella coscienza che ha voluto che la stessa cosa durasse il tempo necessario a renderla "sostanziale" così come oggi appare.

D'altra parte l'idea comune che ci sia qualcosa di assolutamente "sostanziale" perché in certo qual modo definitivo, non regge alla prova del tempo: ogni cosa, durando, si modifica, assecondando così le prospettive da cui viene guardata, mentre è posta in continuo rapporto con altri eventi, che nel frattempo possono verificarsi. Il tempo è lo spazio della propria coscienza in cui, se uno vuole, può correggere le forme della sua rappresentazione. Il tempo non *nega* nulla, ma pone le condizioni perché si possano fare nuovi esperimenti, che aiutino a *correggere* gli errori che si sono commessi. Se si vuole, la stessa idea del tempo e della durata come sua rappresentazione possono cambiare nel corso del tempo. Il tempo è allora il luogo trascendentale in cui tutto ciò che appare *comune* è destinato ad *esplicarsi* in altro modo. Nel tempo ciò che è *immanente*, è destinato a *trascendere* la forma che lo ha determinato. Nel corso del tempo ogni essere concreto mette alla prova la propria immanenza indipendente, il proprio "essere in sé", verificando continuamente come questa modalità del suo essere concreto sia continuamente trascesa. La stessa "relazione" che si stabilisce tra tutti gli esseri concreti che animano la vita, è espressione della loro tendenza a trascendere continuamente i modi e le forme del proprio essere così come gli stessi si sono configurati per un certo tempo, in un certo spazio della propria fenome-

¹³² Vedremo in seguito, soprattutto leggendo *Scienza nuova e ragione* e *La lotta per la scienza*, come Semerari non sia assolutamente contrario ad un'alleanza teoretica tra scienza e filosofia.

nologia: un essere, se è concreto, ha una coscienza immanente di sé, che è portato a trascendere continuamente. Questo gioco di immanenze e trascendenze è dunque caratterizzato essenzialmente da un'ontologica fenomenologia temporale: ogni momento immanente in una *coscienza interna del tempo* è destinato inevitabilmente, proprio in ragione della sua attualità, ad essere "trasceso" dal suo ricordo, come ancora dall'attesa di un nuovo futuro. Ontologismo critico e fenomenologia si fondono nella stessa visione metafisica dell'essere concreto della coscienza cercata da Semerari, che a questo proposito si esprime così:

Ogni concreto è, dunque, un punto di esplicazione temporale, a cui fa da alone il tempo ancora implicito, e un centro di relazioni i cui termini, per quanto si comprendano, non potranno mai cancellare la trascendenza reciproca. Per questo, il concreto vive ed è la tensione d'immanenza e trascendenza. Ciò che immane è anche ciò che trascende e ciò che è trasceso ha in sé, immanente, ciò da cui è trasceso.¹³³

L'essere è uno nelle sue molteplici manifestazioni, soggettive ed oggettive. La *coscienza interna del tempo*, lungo la durata della sua vita, muovendo dalla sua immanenza, è impegnata in una continua esplicitazione di quest'essere. Le sintesi da sciogliere sono di natura temporale: le cose "ritenute" o attivamente ricordate vanno rese di nuovo esplicite, mentre le stesse attese che animano la coscienza vanno riempite, dandogli concretezza. L'essere dell'ontologismo di Carabellese è il tempo delle sue esplicazioni: le sue manifestazioni corrispondono al modo in cui la coscienza tende a renderlo esplicito. In questo rendere le cose esplicite, non si può negare nulla, perché non posso negare il fatto che le cose durano nella mia coscienza interna del tempo, perché non posso negare l'essere che io stesso sono. L'essere delle cose non può essere negato.

Una ricerca filosofica "rigorosa" e "concreta" deve allora partire dalla consapevolezza della sua parzialità, che dipende dalla prospettiva da cui guarda le cose, quindi deve muovere dalla continuità temporale prima, e storica poi, in cui s'inscrive la sua riflessione, ed infine deve esercitarsi in una continua esplicitazione del suo essere concreto, come dell'essere delle cose che gli appartengono. Uno studio critico e filosofico della coscienza si attesta sempre su un essere, su cui deve continuamente ritornare per descrivere e problematizzare nuovi "pezzi", nuovi 'momenti' della sua *noumenicità*,¹³⁴ dove la stessa *noumenicità* di quest'essere dipende dalla sua costituzione problematica, sempre bisognosa di nuove esplicitazioni: la coscienza è un essere temporale in cui c'è sempre qualcosa d'implicito, e poiché le cose non sono mai completamente esplicite, ne consegue che muovendo dallo studio di una *coscienza comune* delle cose c'è sempre qualcosa ancora d'implicito da esplicitare. Se la filosofia è uno studio dell'essere volto a renderlo esplicito, allora la filosofia è *ontologia e metafisica*:

In questo senso la filosofia è e non può non essere *ontologica e metafisica*: ontologica, perché filosofia dell'essere e metafisica, perché filosofia dell'essere come durata, non delimitato nelle sue

¹³³ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 146. Cfr. anche P. Carabellese, *Critica del Concreto*, pp. 201-3.

¹³⁴ Con questo riferimento alla 'stessa cosa' in quanto *essere noumenico*, intorno al quale girerebbe l'intera fenomenologia di un soggetto trascendentale, abbiamo voluto cogliere l'occasione per ricordare come Carabellese fosse convinto della presenza di una certa cifra ontologica nella stessa critica kantiana, al di là di tutte le obiezioni mosse poi alla stessa critica. Carabellese: "[...] raggiunta così quell'innegabile concretezza attestata dalla coscienza [...]. Si torna a salvare, dalla spiccia e frettolosa condanna postkantiana, quell'essere, al quale Kant, dicendolo cosa in sé, si teneva saldamente avvinghiato [...].". Cfr. P. Carabellese, *Che cosa è la filosofia?*, pp. 219-223.

momentaneità, cioè al di là delle temporanee determinazioni del divenire. Attraverso la temporalità, che è dunque l'implicito da esplicitare, la filosofia si salda con la storia, ne rappresenta la coscienza immanente, universale, critica, problematica, insomma la ragione esplicita.¹³⁵

D'altra parte "metafisica" o "ontologica" che sia, la filosofia non può e non deve sottrarsi ad un confronto con le scienze, come non può e non deve nemmeno modellarsi sul loro spettro epistemologico: la *lotta per la scienza*, per una *nuova scienza* e per una *nuova ragione*, passa attraverso una fenomenologia delle intenzioni concrete che sostengono le scienze. Il confronto va condotto ad ampio raggio, perché le ontologie regionali sono diverse: la psicologia e la storiografia meritano un'attenzione critica pari a quella riservata alla fisica, alla matematica, alla chimica e alla biologia. Il centro problematico di questo nuovo studio metafisico sarà sempre l'essere concreto della coscienza: l'assetto formale d'ogni scienza dipende, infatti, dalle sue esigenze concrete. Se non si rispettasse quest'ordine genealogico nelle indagini, la *civiltà dei fini* diventerebbe una *civiltà dei mezzi*. Non c'è altro oggetto problematico per la filosofia se non quella coscienza concreta dell'essere delle cose, da cui è sempre necessario ripartire. Carabellese:

La storia presuppone la coscienza. La filosofia sta nell'esplicitare l'implicito essere in sé, che costituisce il nesso dei concetti storici generatisi nella coscienza umana. E perciò non si risolve soltanto nella sua storia. Quando in essa si risolvesse, la filosofia sarebbe morta. Perciò noi possiamo e dobbiamo sempre, dopo che abbiamo appreso dalla storia il cammino percorso da un concetto, rientrare in noi stessi e domandarci: *ma la coscienza che dice? Che esige? Fino a qual punto la storia già fatta soddisfa questa intrinseca esigenza della coscienza?* Solo rispondendo a questa domanda io

¹³⁵ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 157. La ripresa della critica kantiana, attraverso la mediazione dell'ontologismo critico di Carabellese, si salda nella contemporaneità della ricerca filosofica di Semerari con le coordinate della fenomenologia husserliana. L'essere è concreto, e le sue manifestazioni soggettive ed oggettive ne rappresentano una testimonianza caleidoscopica. Il tempo rende queste manifestazioni implicite ed esplicite: la filosofia, come metafisica, deve saper rispettare, nella sua rappresentazione delle cose, questo continuo alternarsi d'evidenze e adombramenti. Su questa strada fatta d'*epoché*, ogni *logica formale* secondo Husserl avrà bisogno di una sua fondazione trascendentale, mentre per Carabellese la critica kantiana dovrà essere riletta ogni volta in modo concreto. Entrambi i filosofi contrapporranno una metafisica del tempo allo storicismo delle dialettiche antinomiche, mentre le loro genealogie della scienza non apriranno alcuno spazio allo scetticismo e allo psicologismo. Il loro incontro negli studi di Giuseppe Semerari è una convergenza talmente necessaria da apparire come un fatto quasi naturale. Il criticismo kantiano costituisce in questo senso un asse problematico condiviso dalla fenomenologia husserliana e dall'ontologismo critico di Carabellese. La *Critica della ragion pura* è astratta, perché non c'è tra le sue analisi una genealogia, altrimenti necessaria, di scienze come la Fisica e la Matematica. Così come farà Husserl nella *Crisi delle scienze delle europee*, anche Carabellese rimprovera a Kant uno scarso rigore, se non altro estetico, nell'impostazione delle analisi. Semerari: "La terza inesattezza [in cui incorre Kant] è il circolo vizioso tra la scienza fisica e matematica, già costituita indipendentemente dalla Critica, e la Critica, istituita per verificare la capacità della mente a costituire la scienza. In ciò è implicita l'abdicazione della critica della ragione innanzi al sapere costituito e ne deriva "l'assunzione della scienza già fatta come incontestabile pietra di paragone e fondamento di ogni filosofia e di ogni Critica". Quest'assunzione è tipica dello *scientismo dogmatico*." Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 114. Cfr. P. Carabellese, *La Nuova Critica e il suo Principio*, p. 5. In questo senso e ad ulteriore conferma di una lettura fenomenologica di Semerari dell'ontologismo critico, si legga quanto segue, prestando attenzione alle scelte terminologiche dello stesso Semerari, nel descrivere il problema che lo interessa: "L'essere positivo, invece, che non si esaurisce nei propri concetti storici e perciò non resta soffocato nella storia già fatta, mentre dà un significato costruttivo al presente e non disconosce la validità del passato, si protende verso il futuro, che ne dovrà raccogliere l'infinità all'infinito, perché la sua necessitazione non è l'eterno statico, trascendente o immanente, ma la temporalità nella compenetrazione irreversibile dei suoi momenti." Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 162-3. Il rigore dell'indagine filosofica è strettamente legato all'assunzione di responsabilità che è dato riscontrare in essa: non dare nulla per scontato è un atto di responsabilità, secondo Semerari. L'*epoché* fenomenologica husserliana è in tal senso un atto di responsabilità.

faccio della filosofia e continuo la storia di essa [...] se non ci fosse che la storia il nostro giudizio, quando pur possibile, si ridurrebbe ad una analisi di elementi già dati nella storia [...].¹³⁶

Dati questi presupposti “ontologici” e “critici”, la storia d’ogni coscienza non risulterà essere regolata da una dialettica necessaria, non sarà mai un “fatto” già dato, ma si costituirà piuttosto alla stregua di un fenomeno da ricostruire criticamente, in modo concreto. Fare fenomenologia delle cose passate significherà allora riscoprire la loro costituzione libera, a partire da quell’atto originario in cui sono state determinate, secondo modi e prospettive allora liberamente scelti, e che solo adesso possono risultare “necessari”, nel presente attuale di una coscienza che vede le cose secondo un modello per lei appunto dialetticamente “necessario”.¹³⁷ Detto altrimenti, non conta il *così* ma il *come* delle cose, in ogni tempo, in ogni momento: conta cioè come esse siano avvenute, quali siano state le intenzioni concrete di chi ha voluto che le cose andassero in un certo modo, o ancora, come si sia reagito di fronte all’ineluttabile. Da un punto di vista metafisico, non è interessante tanto il fatto che le cose avvengano, ma che ci siano delle coscienze concrete implicate in questi avvenimenti.

Nella ripresa critica dell’oggetto “coscienza” non sono lecite allora discriminazioni fenomenologiche d’alcun tipo. La *critica del concreto* di Carabellese è tale, perché la sua analisi muove da quanto di più ordinario ci sia su un piano fenomenologico e dialettico, ovvero la *coscienza comune* in quanto tratto trascendentale d’ogni coscienza. Non ci sono, infatti, coscienze filosofiche e coscienze comuni, perché anche la coscienza del filosofo ha i suoi tratti comuni. Fatto salvo questo piano trascendentale, la *coscienza comune* è – soprattutto per Carabellese – il terreno istituzionale e sociale, in una parola concreto, in cui il filosofo vive la realtà delle cose, ovvero è il necessario punto di partenza per un’analisi che si proponga di attingere soluzioni concrete. Semerari:

S’intende che la critica è tanto più giustificata quanto più è esercitata sui fatti stessi, quanto più il critico vive i fatti e le istituzioni dal di dentro, con l’impegno della partecipazione personale. La nuova critica richiede una iniziale adesione esistenziale ai fatti e alle istituzioni, che sono oggetto della critica. “Si ricordi l’immagine cartesiana. Cartesio aveva detto. Finché non ho trovato un terreno su cui costruire la nuova casa, starò in quella antica”. E la casa antica sono le istituzioni, le leggi, il costume. [...] Invece che condannare l’atteggiamento pratico di Cartesio dobbiamo forse farlo immanente – il sapiente deve vivere nelle istituzioni e con le istituzioni per dare la sua vita alla ricerca ed eventualmente promuovere così domani il rinnovamento delle istituzioni.¹³⁸

Accanto a questa *coscienza comune* Carabellese riconoscerà nei suoi lavori un’altra forma di coscienza, una *coscienza volgare*: una coscienza è volgare, se si atteggia in modo passivo di fronte allo stato di cose esistenti e se fa valere in modo preponderante lo stato attuale delle cose come l’unico ontologicamente possibile. Semerari a sua volta riconosce alla fenomenologia di una coscienza volgare un ampio spettro d’applicazione ermeneutica:

¹³⁶ Cfr. P. Carabellese, *Le obiezioni al cartesianesimo*, pp. 11-14; cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 160.

¹³⁷ L’intera fenomenologia della storia è un passaggio libero dalla possibilità alla realtà: almeno così la pensava Kierkegaard. Per un confronto tra Kierkegaard e Hegel sul problema della storia, cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, pp. 137-145. Semerari in questo caso è attento alla lettura fatta da Paci di Kierkegaard. Cfr. E. Paci, *Kierkegaard contro Kierkegaard e Angoscia e relazione in Kierkegaard*, in *aut-aut*, 1954, pp. 269-301; 363-376, ora in E. Paci, *Relazioni e Significati*, II, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 46-79; 184-196.

¹³⁸ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 133-4. Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell’esistenza in Kant*, DUSA, Roma 1940, vol. II, p. 394, n. 2.

Sicché, identificare il concreto con una determinata scienza o col sapere storico o con la filosofia stessa e la sua storia è sempre un restare nella concezione giudicativa dell'essere, è sempre mettere la coscienza volgare, anche se colta, al posto della coscienza comune, è sempre un soppiantare l'aperta ricerca nel possesso soddisfatto, è infine un perseverare nell'errore tradizionale della filosofia occidentale. Il significato originale della filosofia rispetto alle scienze, alla storia e a se medesima, in quanto filosofia divenuta sistema, è il rilevamento delle condizioni del sapere e dell'essere – sapere ed essere, per la critica del concreto, sono la stessa cosa – perché non si ceda all'illusione che l'essere e il sapere già compiuti e concretati siano tutto l'essere e tutto il sapere possibili.¹³⁹

Il punto è in sé abbastanza delicato, perché questa fenomenologia della coscienza volgare coinvolge anche chi fa valere le proprie ragioni, affermando che queste stesse non sono semplicemente le "sue", ma corrispondono piuttosto all'espressione attuale di una dialettica diversamente storica, che non dipende dalle decisioni di chi ora si trova ad interpretarla. In altre parole, lo stesso storicismo è per certi versi "volgare". Ma come si fa a non riconoscere con lo stesso storicismo quella continuità degli eventi che è poi caratteristica della storia, dove le posizioni che si affermano in un certo momento della stessa si determinano in ragione di una certa discontinuità critica rispetto a quanto è diversamente avvenuto? Un problema è teoreticamente importante, anche perché non si è i primi a considerarlo tale, perché le soluzioni già date ad un problema rappresentano un'importante traccia di lettura. E tuttavia queste stesse ragioni "continue", sulle quali si deve concordare, non possono avvalorare una visione delle cose che, in senso dialettico, risulti monocolore. La continuità dialettica degli eventi non può, infatti, nascondere, lo ripetiamo, i suoi momenti di *discontinuità*. Queste discontinuità costituiscono un segnale *critico*, intanto perché pongono in evidenza specifici punti di rottura altrimenti trascurati nel normale andamento delle cose, e poi perché innescano allo stesso tempo momenti di riflessione critica sugli stessi, che finiscono per interessare l'intero andamento delle cose. La filosofia secondo Carabellese s'inscrive in questi momenti di discontinuità critica, perché ci ragiona sopra, e perché dà un concreto contributo alla loro creazione. La filosofia in questo senso è critica del concreto in ragione della sua costitutiva discontinuità.¹⁴⁰

Nella sua ampia fenomenologia la *coscienza comune* corrisponde allora al terreno storico continuo, in cui si possono inscrivere le rotture e le discontinuità tipiche di una *critica del concreto*. L'essere della coscienza filosofica e l'essere della *coscienza comune* sono compresi in questa continuità problematica, intervallata da incessanti discontinuità critiche non necessariamente di natura filosofica. È interessante notare come in *La sabbia e la roccia* Semerari esemplifichi questa fenomenologia della continuità e della discontinuità delle cose, guardando alla storia della filosofia, ricorrendo tuttavia a due categorie della linguistica di De Saussure: *langue* e *parole*.¹⁴¹ Semerari:

¹³⁹ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 125-6.

¹⁴⁰ L'*epoché* fenomenologica rappresenta così un momento di discontinuità nel corso storico della filosofia, come la *critica del concreto* si appunta sulla dialettica storicista e alla sua idea di continuità con lo stesso spirito discontinuo. Sul problema continuità-discontinuità nella storia della filosofia Semerari, in *Storicismo e ontologismo critico*, propone una sua bibliografia: G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in "Problemi di storiografia filosofica", Milano 1951, pp. 65-84; E. Garin, *L'unità nella storiografia filosofica*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1956, pp. 206-217; M. Dal Pra, *Del "superamento" della storiografia filosofica*, *ib.*, pp. 218-226; E. Paci, *Sul concetto di "precorrimento" in storia della filosofia*, *ib.*, pp. 227-233; F. Lombardi, *Concetti e problemi della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1953, pp. 70-73.

¹⁴¹ L'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese rappresenterebbe, secondo Semerari, uno *scandalo linguistico* poco rispettoso della tradizione filosofica. Come Heidegger, anche Carabellese ridiscute, infatti, la storia della filosofia, muovendo da ragioni filologiche, che lo portano a restituire alle parole significati altrimenti dimenticati.

Ciò vuol dire che, se è vero che filosofia in atto non può aver luogo al di fuori del campo linguistico costituito dalla storia della filosofia, non è meno vero che essa si progetta come emergenza *nel e dal* campo linguistico della storia della filosofia; se fosse lecito qui usare la celebre distinzione di De Saussure, si potrebbe dire che la filosofia sta alla storia della filosofia come la *parole* sta alla *langue*, la *langue* è il presupposto della *parole*, ma la *parole* rappresenta la condizione soggettiva di vitalità e di durata della *langue*.¹⁴²

§ 11. Storiografie della relazione e della discrezione. Ora questa stessa dialettica di continuità oggettive e discontinuità critiche soggettive è decisiva secondo Semerari nella definizione del rapporto tra *storia della filosofia e filosofia*.¹⁴³ È corretto, infatti, identificare la filosofia solo con la sua storia? Si fa filosofia solo quando si fa storia della filosofia? Se così fosse, se la filosofia fosse solo filologia del pensiero filosofico, allora perché chiamarla ancora filosofia, e non piuttosto filologia? D'altra parte la soluzione diametralmente opposta pone altrettanti problemi: è ammissibile una filosofia che nasca *ex abrupto*, senza alcuna relazione se non con se stessa, come se il problema, alla cui soluzione si rivolge, non fosse mai stato discusso prima?

Ovviamente per Semerari come per Carabellese la risposta sta in un equilibrio tra i due estremi, poiché non è possibile una *parole* filosofica senza una sua *langue* e viceversa. Una fenomenologia come quella husserliana non potrebbe impegnarsi in alcun'epoché, se non avesse una storia della filosofia su cui esercitarsi, come un ontologismo critico non sarebbe stato possibile, se non si fosse confrontato con le astrattezze della critica kantiana, come ancora con le antinomie tipiche di certo storicismo italiano. Nella continuità storica in cui si danno le diverse filosofie, ogni nuova posizione assume, almeno in una certa misura, un atteggiamento critico nei confronti di quanto l'ha preceduta, mentre essa stessa sarà oggetto di una critica, da parte di chi saprà mostrare i limiti della sua impostazione: è in questa dinamica dialettica aperta che si gioca secondo Carabellese il possibile rapporto tra ciò che è implicito e ciò che è esplicito, tra una *coscienza comune* e il suo riflesso critico e filosofico.¹⁴⁴

Una vera critica dell'essere della coscienza risulterà allora *concreta*, anche quando non assumerà posizioni assolutamente aliene rispetto al corso storico della filosofia: ogni discontinuità critica può, infatti, far valere le sue istanze solo nella continuità delle soluzioni proposte, integrandone le prospettive, esplicitando quanto ancora è in loro implicito. Semerari sosterrà questo principio della continuità problematica come condizione per una discontinuità critica, in polemica con Sartre e diversamente con Heidegger. Ogni momento discreto nella storia del pensiero si decide, infatti, in relazione con gli altri da cui si discosta, secondo un principio-relazione, storico e dialettico, ontologico ed esistenziale, che è parte determinante nella costituzione dell'essere concreto "coscienza". Nessun filosofo può, allora, far valere la propria eccezionalità come ancora il proprio isolamento, in un distacco sussiegoso da quello che giudica un pensiero *comune*, come ancora da una storia che egli considera segnata da continui errori metafisici, che solo lui è in grado di

¹⁴² Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 82.

¹⁴³ Sul punto in questione, cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 83.

¹⁴⁴ Dati questi presupposti storici continui e discontinui bisogna, tuttavia, ricordare come Carabellese, e con lui Semerari, sia convinto che la storia della filosofia non sia solo un succedersi di filosofie le une legate alle altre da una reciproca attenzione problematica: una visione del genere accentuerebbe, infatti, una lettura umanista della stessa storia della filosofia. Di fatto non solo la filosofia vive nel continuo confronto critico con tutte quelle scienze che non sono filosofiche, ma lo stesso essere su cui ragiona non è solo l'essere della coscienza, e soprattutto non è solo l'essere di una coscienza che pensa in modo filosofico. La discontinuità della *parole* filosofica può, infatti, configurarsi anche come risposta critica e concreta ad un evento che non è umano, e che tuttavia ha rappresentato un momento di discontinuità nella storia della stessa umanità, meritevole come tale di una considerazione critica ed ontologica.

rilevare: una posizione del genere è insostenibile sul piano ontologico, mentre rischia astrazioni inammissibili rispetto ad una corretta critica dell'essere concreto della coscienza che egli stesso tenta. Data questa continuità ontologica a fondamento del diverso divenire del pensiero filosofico nel corso della storia, nell'ontologismo di Carabellese in particolare si assiste ad un riscatto "universalistico" nella relazione tra i diversi pensieri, realizzato su un piano che si potrebbe dire in certo modo "oggettivo". I filosofi comunicano tra loro, perché tendono ad occuparsi degli stessi problemi, ovvero degli stessi oggetti: c'è sempre stato un problema da risolvere (*universale*), a cui sono state date soluzioni parziali (*particolari*) nel corso della storia.¹⁴⁵ D'altra parte gli oggetti su cui discutono i filosofi sono gli stessi di cui vive una *coscienza comune*, laddove la differenza è solo una questione di prospettive.¹⁴⁶ Carabellese:

Chi sa, sa qualche cosa. Non è eliminabile il "qualche cosa", come non è eliminabile il "chi" del sapere: "qualche cosa" e "chi", cioè, in ogni caso, "essere". Perciò, in generale, il sapere è un *mio – sapere – l'essere in sé*, in cui il "chi" si è puntualizzato nell'essere singolare che sono io (uno di tanti), e il "qualche cosa" si è universalizzato nell'essere unico che è in sé (unico per tanti). Nel sapere c'è, ed è ineliminabile, questa puntualizzazione soggettiva che sono io, questa universalizzazione oggettiva che è l'essere in sé. Questa, in genere, è la coscienza: comunque si sia coscienza, si è questo "mio – sapere – l'essere".¹⁴⁷

I problemi sono sempre gli stessi, per i filosofi, per gli storici, per chi fa scienza, per la gente *comune*. La *qualità* delle singole soluzioni si determina nella *quantità* determinata di tempo in cui *dura* la vita di una coscienza, che si propone di risolvere un problema. *Qualità* e *quantità* sono dunque i termini essenziali di una sintesi ontologica in cui si manifesta concretamente la fenomenologia storica d'ogni problema. L'oggetto è condizione della relazione tra i soggetti, la sua qualità problematica si determina nello spessore quantitativo delle singole personalità¹⁴⁸ che "durevolmente" lo discutono: la *cosa in sé* non è un *noumeno* irraggiungibile, ma il punto di convergenza "noematica" su cui si dirigono le diverse intenzioni problematiche nel corso della storia. D'altra parte non c'è oggetto che non sia tale in ragione di un complesso storico di soggetti diversi, che quell'oggetto eleggono a tema della loro discussione. La fenomenologia d'ogni possibile comunicazione dialogica si fonda pertanto, anch'essa, sulla sintesi kantiana di soggetto e oggetto, in un equilibrio logico, metafisico ed ontologico tra i due termini della relazione (soggetti plurali per un oggetto universale), senza che si possa ammettere un'alterazione dell'equilibrio sintetico descritto, impossibile sotto i diversi punti di vista sostenuti. Semerari:

Ciò che dà concretezza ai problemi sono le persone, perché le persone li definiscono, individuano, spazializzano, ciò che dà concretezza alle persone è la oggettività, ossia l'essere comune, dei problemi, perché la oggettività trae le singole persone dall'isolamento e, quindi, dall'astrattezza in cui giocoforza piombano quando non hanno la possibilità di entrare in comunicazione tra loro. La concretezza storiografica è, allora, la *individuazione dei problemi nelle persone e la relazione delle persone attraverso la oggettività dei problemi*.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 166-167; P. Carabellese, *Critica del concreto*, pp. 181-182.

¹⁴⁶ Sul significato politico di questo riscatto universalistico compiuto muovendo dall'oggetto, perché 'unico' a fronte della molteplicità dei soggetti che lo interpretano, cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 97.

¹⁴⁷ Cfr. P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, pp. 170-1.

¹⁴⁸ La personalità dei singoli attori storici, come quella dei singoli pensatori è dunque un tratto essenziale, fondamentale nella determinazione dialettica dell'andamento storico degli eventi, senza che la stessa possa essere degradata, metafisicamente, al rango d'epifenomenia di una logica sostanziale, esistenzialmente noumenica.

¹⁴⁹ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 169. Il corsivo è di Semerari.

La ribadita centralità della sintesi kantiana di soggetto e oggetto, come momento metafisico essenziale nella definizione delle diverse dinamiche storiche, torna a segnalare un tratto caratteristico dell'ontologismo critico carabellesiano, ereditato teoreticamente da Semerari, ovvero l'idea che ontologicamente non tutto possa essere ridotto alla fenomenologia umana di una coscienza. In questo caso ad esempio, il fenomeno della comunicazione viene spiegato a partire dall'oggetto su cui si rivolge: il referente costituisce la comunità dei soggetti parlanti, mentre la stessa immanenza della coscienza si determina nella continua trascendenza che la caratterizza verso gli oggetti che le interessa discutere. In forza di questo legame ontologico con l'oggetto dei suoi dialoghi e dei suoi interessi, il soggetto delle rappresentazioni assolute esce dal suo isolamento idealistico e sostanziale, per vivere nella concretezza delle "relazioni" ontologiche che lo stringono agli *alter-ego* delle sue intenzioni, nella condivisione di un oggetto che li trascende tutti continuamente, perché non è possibile una sua rappresentazione che possa dirsi assolutamente "adeguata". Di qui ne consegue una fenomenologia caleidoscopica delle relazioni, che si distende lungo i diversi archi soggettivi ed oggettivi che la caratterizzano: relazione tra il soggetto e l'oggetto sulla base dell'intera durata di questo rapporto, relazione tra i diversi soggetti nella discussione di uno stesso oggetto problematico, fenomenologia dello stesso oggetto a seconda delle diverse prospettive da cui viene guardato nel corso della storia. Dati tutti questi presupposti ontologici e relazionali, l'immagine della storia (anche quella della filosofia) che ne consegue non può che essere questa:

È possibile perciò distinguere due momenti principali nella ricerca storiografica: 1) verifica del punto di rottura della continuità mediante il rilievo della originalità del pensatore considerato, che sconvolge l'ordine preesistente e mette in iscacco le soluzioni già date, 2) accertamento di come, nonostante questo sconvolgimento, la continuità sia stata confermata, sebbene con una trasformazione più o meno radicale della sua direzione e del suo significato. In altre parole, nel processo storiografico, bisogna distinguere tre livelli. Il primo è rappresentato dalla coscienza comune con le sue esigenze strutturali: è questo l'elemento di *permanenza* da cui si genera la *continuità* dei problemi. Tale continuità è il secondo livello che s'innesta dialetticamente nel terzo costituito dall'*individuazione personale*.¹⁵⁰

Nella continuità ontologica in cui si definiscono i problemi filosofici, in modo discrezionale, s'inscrive l'idea teoretica che Giuseppe Semerari avrà della filosofia. Che cos'è per lui ad esempio un "soggetto trascendentale"? Dato uno stesso soggetto-oggetto problematico, le risposte saranno necessariamente diverse e il dialogo teoretico tra le stesse contribuirà a costruire nel corso del tempo un'idea filosofica in tutta la sua diversa concretezza: restando alla fenomenologia di Semerari, l'immagine del soggetto trascendentale si definisce attraverso le filosofie di Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche ed Husserl, ed ancora leggendo Carabellese, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Dewey.¹⁵¹ Questo passo tratto da *Storicismo e ontologismo critico* lascia intendere come questa idea di filosofia teoretica, elaborata da Semerari durante gli anni delle sue ricerche, debba indubbiamente qualcosa alla lezione di Pantaleo Carabellese:

Perciò, ad esempio, Carabellese può stabilire una continuità problematica tra l'Essere parmenideo, la Idea platonica, l'Unico plotiniano, il Dio cristiano, la Sostanza di Spinoza, la cosa in sé di Kant, l'essere ideale rosminiano e il Tempo puro dell'ontologismo critico. Pur essendo concetti

¹⁵⁰ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 170-1.

¹⁵¹ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 174: "In tal modo la storia della filosofia può essere configurata come una *comunità temporale di pensanti che originariamente individuano, problematizzano, la idea che è principio di durata della coscienza comune*.". Il corsivo è di Semerari.

diversi, sono non di meno riconducibili al medesimo nucleo problematico, in quanto servono la stessa esigenza di coscienza, – quella della oggettività o principio del sapere –, che ciascuna personalità storica soddisfa in modo originale, inserendosi nella continuità problematica che viene confermata nello stesso momento in cui è rotta, tolta e trasformata. La fenomenologia storica e storiografica, pertanto, risulta dalla concretezza della *permanenza* dei problemi, sul fondamento delle esigenze a priori della coscienza comune, e della *emergenza* delle personalità originali che rappresentano altrettanti momenti di *crisi* e di *discretezza* nella continuità problematica.¹⁵²

In questo quadro teoretico, il singolo esistente viene recuperato in senso ontologico nella costituzione aperta della dialettica storica, con tutta la discrezionalità che lo caratterizza, ben oltre il riconoscimento attribuitogli dallo stesso Carabellese.¹⁵³ Nella continuità assoluta degli eventi, la stessa spontaneità discreta dell'io è un tratto dell'essere che una critica rigorosa deve riconoscere, se ha *occhi per vedere*. Se non si è discreti nelle proprie analisi, si vede tutto secondo una deduzione logica, ovvero secondo un'associazione empirica di sole immagini, che si susseguono fino alla costituzione di un'idea comune:¹⁵⁴ sia l'idealismo logico delle deduzioni, sia l'empirismo delle associazioni non vedono le cose in modo discreto, in questo condividendo il limite di una certa propensione all'osservazione continua degli eventi, senza un'attenzione critica alle discrezioni che in quella continuità disegnano le proprie traiettorie, contribuendo in questo modo alla tessitura mai interrotta della stessa dialettica storica. L'essere è concreto invece proprio perché è fatto di coscienze discrete e spontanee che non si accontentano d'essere *coscienze volgari*, ma pur vivendo nella "comunità" ontologica, a cui appartengono con tutti quanti gli altri esseri soggettivi ed oggettivi, sanno che non tutto è esplicito come sembra, ma molto ancora si nasconde dietro una presunta alterità *noumenica*, che tale appare in ragione delle pieghe ancora implicite che la nascondono agli occhi della chiarezza e della distinzione di chi è realmente interessato all'essere delle sue mancate manifestazioni. Carabellese:

[...] bisogna avere questi occhi che correggano e approfondiscano e non deducano soltanto: e non li hanno tutti coloro che riducono ogni processo storico di pensiero ad associazione, in quanto lo riducono tutto a nesso storico. Questi ultimi sono, loro malgrado, degli associazionisti anch'essi.¹⁵⁵

§ 12. Filosofie teoretiche. Proprio sul punto in questione, sull'originalità discreta dell'io trascendentale, inscritto nella continuità problematica dei fatti storici e filosofici, si fonda la critica di Semerari nei confronti di Carabellese.¹⁵⁶ Quest'ultimo aveva, infatti, escluso nel suo studio della storia della filosofia quei tratti troppo personali dei filosofi perché umani, perché dipendenti dal contesto storico, sociale, politico in cui gli stessi ave-

¹⁵² Cfr. ivi, pp. 171-2. Sul carattere continuo e discreto della storia della filosofia e sulla sua evoluzione fatta di continuità problematiche e discontinuità critiche (*iniziative* discrete perché in disaccordo con la continuità critica fino allora riconosciuta), cfr. J. Dewey, *Esperienza e natura*, tr. it. di N. Abbagnano, Paravia, Torino 1952, pp. 99-100.

¹⁵³ Sulla distinzione tra *persona empirica* e *speculativa* nell'ontologismo di Carabellese, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 173-177, il quale rimprovera al maestro una mancata attenzione alla relazione tra "teoretico" e "quotidiano" come momento altrimenti trascendentale nella definizione di un pensiero filosofico, come ancora nella determinazione dialettica della storia.

¹⁵⁴ Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, Roma, Dispense universitarie, II (1942-43), p. 390.

¹⁵⁵ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 173-180.

¹⁵⁶ Per una ampia comprensione delle ragioni di questo distacco teoretico dalla lezione del suo maestro, soprattutto in ragione di un eccesso "coscienzialistico", nonostante lo spessore ontologico del suo criticismo, cfr. G. Semerari, *Attualità e inattualità di Carabellese?* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1956, f. III, poi in G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 234-245.

vano vissuto. Una lettura del genere gli appariva, infatti, poco teoretica, perché costituiva una sorta di deroga rispetto alla severità tipica del suo ontologismo, che non ammetteva modi troppo “mondani” nell’analisi metafisica delle ragioni dell’essere della coscienza e dei suoi oggetti. Semerari contesterà a Carabellese quest’esclusione: il fatto che il filosofo sia un *uomo del suo tempo*, con interessi limitati e bisogni particolari, è una prerogativa concreta dell’*ego cogito* intuito in modo critico, e come tale non passibile di essere trascurata. Una critica è “concreta” se non elude la mondanità, l’umanità del soggetto, dell’oggetto che vuole studiare. Del resto, le stesse soluzioni filosofiche nascono sul terreno di un’analisi di problemi, spesso urgenti, che tuttavia filosofici non sono. Semerari:

Ogni filosofia nasce, si sviluppa e cammina in un mondo che non è abitato soltanto da filosofi e che non è, per gli stessi filosofi, soltanto filosofia: spetta allo storico di determinare in quale maniera il mondo non filosofico abbia cooperato oggettivamente alla nascita di ciascuna filosofia e condizionato ed influenzato il suo ulteriore svolgimento. [...] La concretezza della storia della filosofia risulta, pertanto definita da una parte, a) *dalla dialettica tra problemi permanenti e relative individuazioni nelle personalità emergenti dei filosofi* e, dall’altra, b) *dalla tensione tra l’autonomia della filosofia e la sua relazione col mondo storico, culturale e sociale*.¹⁵⁷

Questo stesso aspetto “problematico” umano e mondano, non riducibile sotto un unico titolo gnoseologico, aveva imposto una svolta in senso ontologico alla ricerca critica di Carabellese. Uscire dal dogmatismo della concezione giudicativa dell’essere aveva, infatti, significato per lo stesso Carabellese riscrivere la domanda critica kantiana in termini ontologici, se già in *Critica del Concreto* si può leggere:

Nella critica della conoscenza, intenti come si era ad analizzare questa, si è dimenticato di ricercare e vagliare criticamente l’esigenze richieste dalla attività spirituale dello stesso conoscere, il soggetto e l’oggetto, i quali quindi si accettavano nella tramandata concezione realistica: dar ragione di queste esigenze è risalire ancora dall’atto del conoscere a quello di essere. Al problema kantiano: “come è possibile conoscere?” bisogna quindi sostituire l’altro: come è possibile essere? Sembra un ritorno ad una vieta ontologia dogmatica, ed è invece il naturale sviluppo della concezione critica della realtà.¹⁵⁸

Detto altrimenti e in senso fenomenologico: non è più lecito fermarsi ad una critica della realtà condotta seguendo soltanto una *logica formale* del suo essere e delle sue manifestazioni, ma è necessario piuttosto portare la stessa analisi su un piano *logico trascendentale*, in cui emerge in primo piano la coscienza con tutta la concretezza delle sue esigenze. Solo così sarà possibile domandarsi non solo come l’uomo conosca il mondo che

¹⁵⁷ Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, p. 180. Il corsivo è di Semerari. In realtà la questione è più complessa di quanto possa apparire. Carabellese esclude solo certe *mondanità* e certi umanesimi, se sono assunti come punti di vista privilegiati nell’analisi del concreto, ma non li esclude in modo categorico. Anzi la sua *critica del concreto* si fonda, come abbiamo visto e come lo stesso Semerari più volte riconoscerà, su una concretizzazione delle astrazioni in cui si sarebbe ridotta la critica kantiana. Con accenti che sono in qualche misura heideggeriani, lo stesso Semerari riconoscerà a Carabellese il fatto di aver sostenuto un principio critico-trascendentale, che lo ha indotto a: “[...] *non separare mai i concetti dalle esigenze ontiche di cui sono concetti e, quindi, non ridurre mai queste esigenze ai loro concetti*. Io, a es., che con la mia alterità sono un’esigenza apriori della coscienza concreta – quell’esigenza che è trascurata dal criticismo di Kant – “anche quando di me faccio un concetto non per questo sono riducibile a tal concetto, non per questo sono chiuso in esso: intanto può esserci tal concetto di me, in quanto ci sono io, il non separato dal concetto, perché apriori, io esigenza dell’essere di coscienza.”. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 129-130. Cfr. P. Carabellese, *L’Attività spirituale umana: prime linee di una logica dell’essere: anno accademico 1947-48*, Castellani, Roma, p. 62.

¹⁵⁸ Cfr. P. Carabellese, *Critica del Concreto*, p. XI.

attraversa, ma anche perché lo conosce, che cosa lo interessa, quali bisogni ed urgenze lo spingono verso lo studio della fisica e della chimica, o ancora verso la psicologia,¹⁵⁹ per comprendere ancora quali risvolti queste ricerche hanno nella sua vita, in senso logico formale e soprattutto trascendentale. Prima di stabilire com'è possibile conoscere, la domanda cui è interessata una vera critica del concreto, si rivolge ad un problema, il cui spessore metafisico resta a fondamento d'ogni rappresentazione scientifica del "mondo della vita". *Come è possibile essere?* Ovvero, detto altrimenti, quali sono le condizioni *esistenziali* in cui un uomo, vive, sente e giudica il mondo che gli appartiene? Come si passa dall'esistenza al giudizio su quest'esistenza e perché lo si fa? Forse un'*insecuritas* trascendentale spinge il soggetto delle esperienze antepredicative verso la stabilità tipica dei correlati noematici di un'intenzione apofantica? Nel continuo *divenire* delle cose, è possibile *essere*, perché si possono esprimere dei giudizi, perché si può esprimere il proprio giudizio, sottraendolo al continuo divenire delle cose, sottraendosi in questo modo alla propria *insecuritas*, generata da una continua destabilizzazione "empirica" delle proprie posizioni: si giudica il mondo, perché si cerca nello stesso un punto sicuro su cui attestarsi. La *critica del concreto* di Carabellese diviene fenomenologia dell'*insecuritas* umana negli studi di Giuseppe Semerari, sulla scia di quello che lo stesso Carabellese avrebbe giudicato il *naturale sviluppo della concezione critica della realtà*. In *Da Schelling a Merleau-Ponty* Semerari scriverà:

Ciò appunto è la critica del concreto, analisi o riflessione trascendentale sulle condizioni della coscienza come tale o concretezza, su quello che Carabellese, negli ultimi scritti, chiama *l'essere di coscienza puro*, ossia "l'ineliminabile postulato dell'attività consapevole". Non si tratta, come pur si potrebbe erroneamente pensare, di abolire i giudizi, che concretizzano volta a volta le determinate attività, si tratta più profondamente di fondare la loro *genealogia*, per impedirne la dogmatizzazione e la conseguente deformazione della coscienza autentica.¹⁶⁰

L'idea che Semerari avrà della filosofia è molto vicina a quella di Carabellese:

[...] l'ontologismo critico non è un sistema chiuso, ma un avviare la filosofia verso la sua profonda fondazione su quello che è il presupposto di ogni consapevole attività umana [...] ed è perciò un riportare quella filosofia, che con la sua propria tecnica si era come staccata dalla coscienza comune, un riportarla a questa, e un correggere quindi tale tecnica in modo che non debba più allontanarsene.¹⁶¹

Una volta delineato questo quadro filosofico, una volta ammesso un unico essere di cui la coscienza con i suoi oggetti è una delle manifestazioni possibili, non avrà più senso

¹⁵⁹ È interessante notare come ci sia una forte assonanza tra le posizioni di Carabellese e quelle espresse da Husserl nella *Filosofia come scienza rigorosa*, soprattutto per quanto concerne un'aperta critica dell'impostazione psicologica del problema filosofico. Si legga, infatti, quanto scrive Carabellese in *Il problema dell'esistenza in Kant*: "Ma questo terreno psicologico ha tanti presupposti, il presupposto di quel tal individuo che ha quelle date rappresentazioni; il presupposto che ci siano le cose indipendentemente dalle rappresentazioni; il presupposto dell'essere tale individuo qualcos'altro dalle rappresentazioni che egli stesso ha, ecc. Or di questi presupposti, una volta che li abbiamo visti come presupposti, ci dobbiamo liberare; dobbiamo cioè renderne conto; cioè dobbiamo abbandonare lo psicologismo come punto di partenza valido, dobbiamo abbandonarlo come principio del filosofare.". Cfr. P. Carabellese, *Il problema dell'esistenza in Kant*, vol. II, p. 216.

¹⁶⁰ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 123. Forse è ancora una volta utile ricordare come la *genealogia* dei giudizi, a cui Semerari in questo passo allude, null'altro è se non la genealogia della logica su cui ragiona Husserl in *Esperienza e giudizio*: dunque da Carabellese a Husserl, dall'ontologismo critico alla fenomenologia.

¹⁶¹ Cfr. P. Carabellese, *Tra arcaismo e ateismo*, in "Giornale critico della Filosofia Italiana", 1948, pp. 17-19. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 147.

alcuno una contrapposizione fenomenologica tra soggetto ed oggetto, universale e singolare, io e Dio, pratica e teoria: contraddizioni del genere sono ancora il risultato di una visione antinomica del problema filosofico, ovvero di una prospettiva gnoseologica che contrappone un pensiero ad un essere a cui lo stesso pensiero sarebbe interessato¹⁶² Le astrazioni da cui Carabellese si è voluto allontanare sono quelle che risultano da un'indebita separazione ontologica di forma e materia, pensiero ed essere, *res cogitans* e *res extensa*.¹⁶³ Per parte sua l'idea che Semerari elaborerà di "filosofia" non trova esemplificazione migliore di quella offerta da Schelling, per il quale:

[...] la nostra speculazione teoretica assume in anticipo ciò che in seguito la nostra libertà, nel tumulto della lotta, riaffermerà. Se noi dunque vogliamo stabilire i principi di un sistema, non possiamo farlo che attraverso un'anticipazione della decisione pratica: noi non stabiliremmo quei principi se già in precedenza la nostra libertà non avesse deciso su di essi: essi sono all'inizio del nostro sapere null'altro che affermazioni prolettiche [...].¹⁶⁴

Per tutte queste ragioni gli studi di Giuseppe Semerari si muoveranno con altrettanta decisione ed attenzione tra fenomenologia e marxismo, ontologismo critico e esistenzialismo, senza privilegiare in sede teoretica alcuna di queste correnti, ma anzi facendo convergere in un'unica speculazione queste diverse istanze descrittive del senso dell'essere

¹⁶² L'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese segue in questa direzione la lezione neokantiana di Filippo Masci (di Masci, Carabellese aveva seguito a Napoli le lezioni di filosofia teoretica), ed in particolare la sua rilettura critica della *concrecenza* d'intuizione e dato. Su questa idea di *concrecenza* si sviluppa e si determina, se vista da un punto di vista etimologico, la stessa idea portante dell'ontologismo critico di Carabellese. Semerari: "Il concretismo [...] diventò, attraverso i "primi saggi" scritti tra il 1914 e il 1926, l'ontologismo critico basato – lo si è veduto – appunto sulla *concrecenza* intesa etimologicamente come *concrecere*, formarsi insieme, sulla concretezza, dunque, di ciò che le tradizionali filosofie dell'essere e del conoscere avevano, fino allora, scisso e mantenuto al livello astratto." Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, p. 94. Le forme del pensiero, sostiene Filippo Masci, non possono essere immaginate come apriori fissi e rigidi, preesistenti alla costituzione della stessa conoscenza, come fossero delle reti che il soggetto getta sull'esperienza sensibile per raccoglierne tutte le informazioni necessarie, da tradurre poi in dati. La sintesi apriori kantiana è il risultato di un processo di concrecenza materiale/formale di uno stesso essere coscienzialmente inteso. Sul rapporto Carabellese-Masci, cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 13-15; cfr. inoltre G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, Guida Editori, Napoli 1988, pp. 127-129. Si veda, soprattutto, quanto possa essere interessante l'idea di Masci di "esperienza consolidata" nell'ottica teoretica sostenuta da Semerari nella sua rilettura fenomenologica e antepredicativa, in senso husserliano, di quel 'concreto' logico-trascendentale diversamente discusso dal suo maestro Pantaleo Carabellese. Si veda inoltre F. Masci, *Pensiero e conoscenza*, Fratelli Bocca, Torino 1922.

¹⁶³ Detto altrimenti, per Carabellese si tratta di non raccogliere lo *aut-aut* imposto da Gentile, o la forma o la materia, nella discussione ad inizio Novecento del problema dell'apriori. Per le ragioni di questo *aut-aut*, cfr. G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Sansoni, Firenze 1969, p. 478. La contrapposizione di essere e conoscenza, e il dualismo che ne consegue come unica chiave di lettura dell'intero problema filosofico, costituiva un errore metafisico da cui la stessa filosofia moderna, almeno quella italiana, aveva accennato ad uscire, secondo Carabellese, già con Antonio Rosmini. In realtà per il maestro di Semerari la stessa filosofia di Rosmini si inseriva, a suo tempo, in una lunga tradizione di "concrecenza" tutta italiana, che annoverava tra le sue fila filosofi come Vico, Ficino, Bruno, Galilei, i quali tutti si contrapponevano alle astrazioni gnoseologiche di autori 'europei' come Cusano, Bacone o ancora Cartesio. Su questa particolare ricostruzione della storia della filosofia italiana in una chiave quasi nazionalistica, cfr. P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini*, G. C. Sansoni, Firenze, 1946, pp. 238-240. Sul significato politico di questa lettura e di altre dello stesso Carabellese, in modo particolare nell'immediato secondo dopoguerra, cfr. P. Carabellese, *L'idea politica d'Italia*, Edizioni di F. V. Nardelli, Roma 1946. Le astrazioni e le coercizioni eteronome caratteristiche del *Tu devi* kantiano troveranno una giusta soluzione, per certi versi 'concreta', nell'etica e nella politica mazziniana. Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 21-26. Sull'adesione di Carabellese al socialismo mazziniano professato da Salvemini, cfr. ivi, pp. 36-7 e n. 25, p. 157. Cfr. inoltre P. Carabellese, *Il concretismo dell'Unità*, in "l'Unità", 1913 (la rivista era diretta dallo stesso Salvemini).

¹⁶⁴ Cfr. F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1958, pp. 52-3.

“coscienza”, a seconda delle prospettive privilegiate che ciascuna di esse ha saputo assumere nel trattare lo stesso problema “critico”, riempiendo così, in questa visione teoretica, le forme vuote di una filosofia con le intuizioni “concrete” raggiunte dalle altre. La *critica del concreto* di Carabellese rivendicava un suo equilibrio ontologico e critico, che faceva valere contro ipotesi troppo realiste ovvero troppo idealiste: la ripresa della sintesi kantiana di soggetto e oggetto aveva proprio questo significato. Per Semerari “soggetto” ed “oggetto” saranno invece titoli problematici da esplicitare teoreticamente nello studio storico della filosofia, sebbene, ormai lo sappiamo, questa possibilità teoretica si dia nella misura “ontologica” in cui essa è possibile. Una filosofia teoretica è, infatti, praticabile in quanto riflessione su uno stesso essere, soggettivo ed oggettivo, diverso nelle sue manifestazioni pur nell’unità ontologica che lo sottende.¹⁶⁵ D’altra parte questa stessa possibilità teoretica, in senso “critico” è giustificabile, perché:

[...] non vi è ragione senza trascendimento, ma non vi è trascendimento che non sia della natura rispetto a sé stessa mediante l’uomo. Ciò significa anche che l’essere, la ragione dell’uomo è il trascendere come natura nella natura. [...] La critica del concreto è, allora, la dimostrazione della interconnessione tra natura, uomo e ragione e della impossibilità di problematizzare l’uomo al di fuori della natura, la natura indipendentemente dall’uomo e la ragione prescindendo dalla sua attuazione nell’uomo e nella natura.¹⁶⁶

E poco oltre Semerari aggiungerà:

Il concreto, nel senso di Carabellese, è paritetismo funzionale di oggetto e soggetto, di esistenza ed essere, di io e mondo, organicità concreta, che pone le distinzioni solo al suo interno, onde la filosofia viene liberata dal sostanzialismo di vecchia maniera, soggettivistico o oggettivistico, idealistico o realistico che sia.¹⁶⁷

La domanda che pongo in senso “critico” sulla costituzione del mio essere, ha uno spessore ontologico nella misura in cui pone in discussione tutto l’essere di cui io stesso sono una manifestazione, un essere la cui fenomenologia risulta immanente e trascendente rispetto allo stesso essere della mia coscienza. L’ontologismo critico di Carabellese si propone in questo senso secondo Semerari, come legato ad un coerente sviluppo teoretico, se si vuole, in senso logico-ontologico-esistenziale, per cui non ci si può fermare alla domanda “come è possibile conoscere?”, perché piuttosto bisogna in primo luogo domandarsi “come è possibile essere per conoscere?”. La domanda ontologica e l’esplicazione che ne consegue configurano una problematizzazione di quelle strutture della coscienza altrimenti assunte come categorie ovvie.¹⁶⁸ Semerari:

[...] la domanda: *che cosa sono io?* implica già la domanda: *che cosa è essere?*, in quanto non potrei porre la questione intorno al *mio* essere, se non domandando insieme intorno all’essere come tale, così come la domanda attorno all’essere coinvolge pur sempre la domanda attorno a *un* essere,

¹⁶⁵ Sul significato “spinoziano” attribuibile a questa unità ontologica di fondo tra l’essere del sapere e quello dei suoi oggetti, come ancora tra le diverse forme della rappresentazione delle cose, pur di fronte alle ragioni delle loro rispettive differenze costitutive, forme diverse della rappresentazione di cui è titolare la coscienza in ragione della sua concretezza, cfr. G. Semerari, *Attualità e inattualità di Carabellese?*, in ‘Giornale Critico della Filosofia Italiana’, 1956, f. III, poi in G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 231 e ss.

¹⁶⁶ Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 61-3.

¹⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 65-66. La sintesi teoretica tra ontologismo critico e fenomenologia è presto data: “Ciò che Carabellese chiama concreto, in fondo, corrisponde a ciò che la fenomenologia chiama, con Husserl, ‘esperienza antepredicativa’ e, con Merleau-Ponty, ‘ambiguità’”. Cfr. ivi, p. 66.

¹⁶⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 63.

a cominciare da quello che si interroga sull'essere. La critica del concreto si propone, da questo lato, come *la esplicazione dell'ontologia implicita nella critica*".¹⁶⁹

Dati questi punti fermi caratteristici del criticismo di Carabellese, non è difficile immaginare come Semerari abbia potuto interpretare la stessa questione, lo ripetiamo, in termini teoretici. Da Hegel a Sartre questa idea che si debba, ad esempio, necessariamente domandare *che cosa sono io che penso e interrogo l'essere*, si costituirà agli occhi di Semerari alla stregua di una questione centrale, nell'ottica della quale è possibile rileggere un intero percorso della storia della filosofia: per intendersi, il *Sapere Assoluto* di Hegel viene problematizzato da Semerari con un ritorno all'istanza soggettiva cartesiana, che tuttavia viene ulteriormente approfondita, in senso esistenzialistico, con un richiamo a Kierkegaard. Chi è il soggetto (Cartesio) di questo Sapere Assoluto (Hegel) se non "l'illustrissimo signor professore Hegel" (Kierkegaard)? Chi è in grado di mettere in discussione l'interno universo riducendolo ad un Sapere Assoluto, sarà certamente disposto a porsi domande sullo stesso essere della sua coscienza, che ha pur tuttavia ridotto alla sua rappresentazione l'intero *mondo della vita*. Il problema non sarà poi solo dell'hegelismo, ma riguarderà a sua volta anche certe forme di materialismo dogmatico, che, portate fino alle loro estreme conseguenze teoretiche, pongono problemi non facilmente risolvibili sul piano soggettivo: se tutto, infatti, avviene secondo precise leggi materiali, quale posto legittimo sarebbe possibile riconoscere alla spontaneità creativa del soggetto?¹⁷⁰ Seguendo questa stessa linea teoretica d'indagine, a nostro avviso, non è difficile comprendere il passaggio compiuto da Semerari dall'ontologismo critico alla fenomenologia, il tutto secondo un coerente sviluppo teoretico tanto delle istanze critiche, quanto di quelle propriamente ontologiche nello studio della stessa "cosa in sé" filosofica. Questa conversione fenomenologica del senso della sua ricerca teoretica è ben illustrata da Semerari in *Carabellese e la critica del linguaggio filosofico*, quando scrive

Quando, infatti, Carabellese dice che alla base dell'umano giudicare sussiste un 'sì primordiale', "l'essere di coscienza", nella cui pienezza sono fusi costituzionalmente i due canoni, unilateralmente fatti valere dall'idealismo (il *pensiero pensa*) e dal realismo (*l'essere è indipendente o fuori dal pensiero*), con ciò egli assume un atteggiamento tipicamente fenomenologico, se è proprio della fenomenologia proporre il sapere, la coscienza come intenzionalità verso l'essere e l'essere come ciò che è per il suo apparire (fenomenicamente) così e così modalizzato alla e nella coscienza così e così intenzionata.¹⁷¹

I punti di contatto tra le due filosofie sono evidentemente diversi, se solo si considera come alla dialettica delle forme in quanto espressione di uno stesso essere nella critica carabellesiana, corrisponda una moltiplicazione fenomenologica dei diversi caratteri intenzionali della coscienza. La fenomenologia rappresenta in questo senso per Semerari un'autentica *critica del concreto* proprio perché lavora, allo stesso modo che l'ontologismo, su un'idea del soggetto e del corrispondente trascendentale, irriducibile ad una sola forma del suo essere: la "cosa in sé" può essere immaginata, amata, odiata, sentita, conosciuta, voluta, etc. Come poi avrebbe scritto Sartre, *Husserl ha restaurato nelle cose l'orrore e il*

¹⁶⁹ Cfr. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

¹⁷⁰ È questa, appunto, la domanda che si pone Sartre nelle *Questioni di metodo*, che introducono la *Critica della ragione dialettica*.

¹⁷¹ Cfr. G. Semerari, *Carabellese e la critica del linguaggio filosofico*, in "Filosofia", 1965, pp. 599-620, poi di nuovo pubblicato in *La sabbia e la roccia*, pp. 72-3.

fascino,¹⁷² perché il *mondo della vita* non è popolato solo da oggetti scientifici, e d'altra parte anche un oggetto che appartiene all'ordine del discorso epistemologico può in alcuni casi fare orrore o suscitare un certo fascino. La pluridimensionalità dei significati e dei valori, in quanto correlato di una coscienza descritta a partire dalla sue diverse intenzioni costitutive di senso, rende improponibile ogni dogmatizzazione metafisica, sia essa gnoseologica o d'altro tipo.¹⁷³

In questa scia critica e teoretica di forte stampo "ontologico" s'inscrivono gli studi di Giuseppe Semerari. Parte della sua ricerca sarà dedicata alla soluzione del problema rappresentato dalla metafora evangelica usata da Carabellese, per rappresentare il suo ontologismo e che Semerari ricorderà così, appunto, in *La sabbia e la roccia*:

[...] la *sabbia* rappresentava il *Divenire* storicistico, la *Successione* storicistica dei fatti la cui sola legge è la successione stessa (*Weltgeschichte ist Weltgericht*) e nella quale, perciò, si è trascinati dagli eventi, si resta succubi di quello che accade, ci si smarrisce e si perde o non si conquista la propria identità, mentre la *roccia* adombrava l'Essere/Coscienza quale apriori trascendentale del Divenire e della Successione, loro autoproblematizzazione al limite dell'*origine*, della *fondazione* e della *validità* [...]. Il senso della metafora coincideva con la domanda ontologica se Divenire e Successione fossero destinati a essere soltanto i luoghi della dispersione, dell'effimero insicuro e generatore d'insicurezza e del mero annullamento e non potessero essere anche i luoghi dove si costruisce qualcosa capace di *durare* e si riesce ad essere se stessi.¹⁷⁴

¹⁷² Cfr. J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in "Situations I", Gallimard, Paris 1947, p. 34.

¹⁷³ Si tenga per altro conto come a questa moltiplicazione trascendentale dei significati e dei valori corrisponda sul piano linguistico una diversa articolazione del dizionario filosofico: in questo senso l'ontologismo critico di Carabellese giunge fino ad una sorta di *scandalo linguistico*, simile a quello suscitato da Heidegger con la sua reinterpretazione della storia della metafisica (Semerari accosta l'opera di Carabellese a quella di Heidegger nella sua introduzione a P. Carabellese, *La filosofia dell'esistenza in Kant* (Adriatica Editrice, Bari 1969, poi nuovamente pubblicata in appendice a *La sabbia e la roccia*. Cfr. ivi, pp. 142-3. Su questo confronto teoretico Heidegger-Carabellese, cfr. ancora G. Semerari, *Attualità e inattualità di Carabellese?*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1956, f. III, poi in G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 223-225). In ogni caso filologia e filosofia, come in Vico anche in Carabellese, tornano ad affiancarsi. Ovviamente la ricerca filologica di Carabellese corrisponde non tanto ad una filologia intesa in senso tradizionale, quanto piuttosto ad una genealogia 'concreta' di quei bisogni, che possono aver fondato il processo che ha portato alla costituzione di certi valori, come di certi significati, rappresentati poi da un dato linguaggio filosofico. Anche in questo caso l'uso linguistico comune è il trascendentale da recuperare, insieme alla sua *coscienza comune*, per poter giustificare l'uso linguistico filosofico che poi si fa di certe espressioni. Nonostante la cura genealogica che si può avere nella ricerca di queste origini concrete, resterà, tuttavia, una mancata corrispondenza metafisica tra quelle che sono le esigenze della coscienza (compresi i suoi bisogni) e quelli che sono i limiti del linguaggio che intende rappresentarle. Cfr. G. Semerari, *La sabbia e la roccia*, pp. 77-79.

¹⁷⁴ Cfr. ivi, p. V.

SEZIONE II

FENOMENOLOGIE DI UNA REGION PRATICA POSSIBILE

CAPITOLO I

PROLEGOMENI FENOMENOLOGICI AD OGNI NUOVA CRITICA DEL CONCRETO

Per comprendere a fondo molte delle ragioni che animano la ricerca di Giuseppe Semerari negli anni sessanta (e anche oltre),¹ crediamo sia necessario affrontare preliminarmente quelli che sono stati i suoi interessi per la fenomenologia husserliana, perché costituiscono una costante teoretica nelle sue ricerche. In senso stretto, infatti, la fenomenologia husserliana rappresenta per Semerari un metodo di ricerca, una prospettiva teoretica da cui guardare ai diversi problemi da lui affrontati nello studio della storia della filosofia. Ci soffermeremo pertanto sui saggi dedicati esplicitamente alla fenomenologia husserliana, in particolare sui primi due, *Introduzione alle Meditazioni cartesiane* (1959) e *La "filosofia come scienza rigorosa" e la critica fenomenologica del dogmatismo* (1960), per cercare di comprendere il significato del primo approccio di Giuseppe Semerari alla fenomenologia husserliana, per chiarire il peso "metafisico" e "teoretico" che la stessa fenomenologia assumerà nelle sue ricerche, soprattutto negli anni Sessanta.

¹ I saggi dedicati alla fenomenologia husserliana si dispongono su un arco di tempo che va dalla fine degli anni cinquanta fino agli ultimi anni della ricerca di Semerari. Cfr. G. Semerari, *L'introduzione alle Meditazioni cartesiane*, in aut-aut, n. 54, 1959, pp. 393-412; *La "filosofia come scienza rigorosa" e la critica fenomenologica del dogmatismo*, nel vol. di AA. VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Mondadori, Milano 1960, pp. 121-161; *Scritti italiani su Husserl (1945-1967)*, in "Cultura e Scuola", n. 26, 1968, pp. 76-86; *L'alternativa fenomenologica*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol. XIV, pp. 415-440, poi in aut-aut, n. 119-120, 1970, pp. 100-121; *Fenomenologia*, Voce del Dizionario Enciclopedico Unedi, vol. VI, 1977, pp. 8-9; "E. Husserl", Voce del Dizionario Enciclopedico Unedi, vol. VII, 1977, pp. 217; *Husserl su Spinoza*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1977, pp. 550-572; *Il modello fenomenologico di critica della scienza*, in AA. VV., *Esistenza Mito Ermeneutica*, Scritti per Enrico Castelli, vol. II, Cedam, Padova 1980, pp. 253-284; *Crisi e critica della ragione*, *In margine alla Crisi delle scienze europee*, in "Discorsi", I, 1981, pp. 9-47; *Husserl e il problema della storiografia filosofica*, in M. Signore (a cura di) *Husserl*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 29-56; *Husserl su Dilthey*, in AA. VV., *Willem Dilthey - Critica della Metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 351-368; *Il cogito mancato. La critica di Husserl a Hume*, in "Paradigmi", n. 12, pp. 457-488; *L'idea dell'uomo in Husserl*, in AA. VV. *Pedagogia al limite*, a cura di P. Bertolini e M. Dallari, La Nuova Italia, Firenze 1988, pp. 1-16; *Auto-responsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, in AA. VV. *Razionalità fenomenologica e destino dell'uomo*, Atti del Convegno Internazionale per il cinquantenario della morte di E. Husserl, (Potenza, 28-30 novembre 1988), a cura di A. Masullo e A. Senofonte, Marietti, Genova 1991, pp. 125-137; *La fenomenologia di Husserl*, in AA. VV. *Temi e problemi di filosofia contemporanea*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito-Fazio Allmayer", Palermo 1991, pp. 119-136; *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II*, § 22-8, 59, 61, in "Dimensioni filosofiche", 2, pp. 185-206, 1991; prefazione a E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. VII-XXV; *Lebenswelt*, in AA. VV. *Phänomenologie in Italien*, hrsg. Von R. Cristin, Königshausen e Neumann, Würzburg 1995, pp. 169-190; *L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, in "Paradigmi", n. 37, 1995, pp. 5-22.

§ 1. **Introduzione alla fenomenologia di Husserl.** Insieme all'*Introduzione alle Meditazioni cartesiane*, pubblicato nel 1959 su aut-aut², il saggio edito nel 1960 in *Omaggio a Husserl* e poi nuovamente pubblicato come prima parte dell'*Analitica coscienziale* in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, come detto, è uno dei primi studi dedicati da Semerari alla fenomenologia husserliana. I temi affrontati in quest'ultimo saggio ricorrono lungo l'intero arco di studi da noi considerato, per cui iniziare dalle questioni trattate in quest'articolo, significa introdursi in uno tra i motivi fondamentali della ricerca di Giuseppe Semerari negli anni sessanta.

Come è noto, da un punto di vista fenomenologico, il valore di qualcosa dipende da una ricostruzione rigorosa della sua genesi. Una *Rückfrage* del genere, come fa notare Semerari, può verificare spesso come non ci sia una corrispondenza ontologica tra ciò che la cosa è, una volta costituita, e quello che diversamente è stato il processo che ha portato alla sua determinazione, perché ad esempio un oggetto può essere logico, mentre il processo che ha condotto alla sua costituzione può essere di natura psicologica. Così, il rapporto trascendentale di matrice kantiana tra soggetto ed oggetto diviene nella fenomenologia husserliana e nella prospettiva assunta da Semerari, il problema molto più complesso della relazione genetico-costitutiva tra una sorta di psicologia trascendentale da una parte ed una logica formale dei giudizi apofantici dall'altra, con i suoi correlati appunti oggettivi, perché validi universalmente, i quali tali rimangono pur avendo avuto un *nascimento*³ psicologico e soggettivo. Ovviamente per Semerari il problema proposto può essere ancora una volta interpretato in termini storici, ovvero in termini problematici: come è possibile la costituzione di un valore assoluto nel divenire storico degli eventi, come è possibile qualcosa di 'eterno', la cui determinazione dipende da un processo temporale (Kierkegaard)? Nelle parole di Husserl, la questione su cui si attesta Semerari, può essere riassunta così:

Come possa l'esperienza, intesa come coscienza, dare e incontrare un oggetto; come possano delle esperienze giustificarsi o correggersi reciprocamente mediante altre esperienze e non soltanto invalidarsi o rafforzarsi soggettivamente; come può un gioco della coscienza significare un che di oggettivamente valido, di valido cioè per cose essenti in sé e per sé; perché per così dire le regole del gioco della coscienza non sono irrilevanti per le cose; in che modo la scienza della natura deve divenire in tutto e per tutto comprensibile, nella misura in cui essa pretende di porre e conoscere in ogni suo passo una natura in sé essente – in sé essente cioè di contro al flusso soggettivo della coscienza: tutto ciò diviene un enigma, appena la riflessione vi si rivolge seriamente.⁴

La struttura trascendentale dell'*ego cogito* kantiano, per le ragioni addotte da Semerari e già assodate ripercorrendo i suoi studi dedicati all'ontologismo critico di Carabellese; è troppo rigida per poter giustificare una dialettica così complicata come quella che lega insieme logica e psicologia, soprattutto in ragione di una mancanza teoretica - rilevabile nell'impostazione critica kantiana - di una reale attenzione ad una tema come quello della

² Cfr. G. Semerari, *L'introduzione alle Meditazioni cartesiane*, in aut-aut, n. 54, pp. 393-412, poi nuovamente pubblicato come secondo capitolo di *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 29-55.

³ In tutti questi casi, per altro molto frequenti da un punto di vista genetico-costitutivo, non ci sarà corrispondenza tra *natura* dell'oggetto ed il suo *nascimento*, avrebbe detto Vico.

⁴ Cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, intr. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 24. Al tempo della stesura del saggio poi raccolto in *Da Schelling a Merleau-Ponty* Semerari leggeva *La filosofia come scienza rigorosa* nella traduzione di Filippo Costa: cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione, introduzione e commento a cura di Filippo Costa, Torino 1959. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 61; il passo citato dalla *Filosofia come scienza rigorosa* si trova a p. 83 di *Da Schelling a Merleau-Ponty*.

relazione,⁵ che avrebbe secondo Semerari evitato di ridurre ad un limite gnoseologico problemi altrimenti importanti come quello delle *idee* della *Dialettica*.⁶

Abbiamo visto come questo tratto 'negativo' della dialettica kantiana sia ereditato da Hegel, il quale fece di questo non-essere epistemologico un non-essere delle cose, un loro motore dialettico, utile a comprendere la loro origine storica. Sappiamo ormai, tuttavia, come l'ontologia che regola tutti i movimenti della storia hegeliana abbia caratteri assoluti e sostanziali e le relazioni che essa rappresenta sono in conclusione solo false relazioni, mai relazioni concrete e reali. Quella hegeliana, resta per Semerari null'altro se non una "descrittiva ontologica di un sistema aprioristicamente concluso".⁷ Per questi motivi, il punto di partenza necessario da cui muovere, in senso teoretico e nonostante i suoi limiti, è ancora una volta rappresentato dalla critica kantiana, sebbene la concretezza che è necessario restituirle non sia più quella ontologica di Carabellese,⁸ quanto piuttosto quella fenomenologica husserliana. Per rendere il senso di questa 'concretezza' è sufficiente rileggere ancora una volta un passo ormai famoso tratto da *Die Idee der Phänomenologie*, quando Husserl scrive:

In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una *critica della ragione*. Una critica della ragione logica e pratica, di ciò che in generale ha valore. Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro in linee generali sul senso, l'essenza, i metodi, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione, senza avere immaginato, progettato, stabilito e fondato un generale abbozzo per essi. Ho già abbastanza tratto profitto dai tormenti dell'assenza di chiarezza, del dubbio che tentenna qua e là. Devo pervenire ad un'interna solidità. So che si tratta inoltre di cosa grande, della più grande, so che in questo i grandi geni sono falliti, e se io volessi paragonarmi a loro, dovrei disperare sin dal principio.⁹

La concretezza ontologica e pratica della ricerca critica di Carabellese diviene così nella fenomenologia husserliana la partecipazione personale¹⁰ alla ricerca che si compie sulle intenzioni di un *ego cogito* trascendentale, la cui immagine non corrisponde al risultato di un'astrazione logica, ma è piuttosto *pensiero, vita, organismo, relazione, intreccio*,

⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 65-66. Quello della 'relazione' nell'analisi della coscienza è un tema trascendentale che Semerari mutua, almeno in parte, traendolo dai suoi studi dedicati all'esistenzialismo di Enzo Paci, tema sul quale torneremo in particolare nei prossimi capitoli.

⁶ Una critica dello stesso tenore nello studio dell'*ego cogito* trascendentale Semerari l'aveva rivolta a Cartesio, sviluppando in questo senso una posizione dello Husserl delle *Meditazioni*. Nell'*Introduzione alle Meditazioni* cartesiane, egli aveva infatti scritto: "Si può ora aggiungere la critica, che al paragrafo 10 delle *Meditazioni*, Husserl rivolge a Cartesio che, dopo aver fatto la grandiosa scoperta del *Cogito*, lo ha impoverito ad *assioma apodittico* di tipo matematico, soggiacendo al pregiudizio derivante dall'ammirazione per la scienza matematica della natura. In altre parole il radicalismo di Cartesio trova il suo limite nell'assolutizzazione del metodo matematico quasi che la matematica fosse la compiuta incarnazione della scienza rigorosa." Cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, p. 45.

⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 67.

⁸ Su un breve accenno al valore propedeutico di uno studio critico della ragione rispetto alla ricerca filosofica e scientifica, studio critico inteso in senso lato, ovvero ancora e diversamente in riferimento alla filosofia di Pantaleo Carabellese, cfr. G. Semerari, op. cit., p. 71, n. 12.

⁹ Cfr. la citazione di W. Biemel, tratta dalla sua *Einleitung* a E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, pp. VII-VIII. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 70.

¹⁰ Sul carattere 'personale' di ogni ricerca trascendentale, cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, p. 34: "Si potrebbe aggiungere che a) l'iter della filosofia – dalla accettazione del saper costituito alla sua problematizzazione col dubbio e con la sospensione del giudizio e dal dubbio e dalla sospensione del giudizio alla fondazione del sapere su basi di certezza e verità assoluta –, descrive un processo temporale e che b) questo processo è legato a *decisioni* personali". Su questa caratterizzazione in senso 'personale' della ricerca filosofica, cfr. inoltre G. Semerari, *L'alternativa fenomenologica*, in *Filosofia e potere*, pp. 124-125.

chiasma.¹¹ L'*ego cogito* husserliano, nella lettura di Semerari, vive le sue intenzioni costitutive di senso a partire dai piani ontologici dell'*insecuritas* esistenziale in cui si muove, vera ragione trascendentale di ogni ricerca e di ogni studio, come di ogni autentica *lotta per la scienza*. Il dubbio iperbolico di cartesiana memoria non è allora semplicemente un espediente metafisico di natura gnoseologica, per Semerari, ma corrisponde piuttosto alla situazione trascendentale in cui si compiono tutte le scelte responsabili, in cui un soggetto è concretamente coinvolto, siano poi queste scelte di carattere estetico, etico, o ancora di natura teoretica.

Per poter affrontare questo plesso problematico, che corrisponde alla nostra esistenza in tutte le sue possibili costituzioni di senso, bisogna saper essere interpreti di una nuova filosofia teoretica. La teoreticità di questa nuova *critica della ragione* delle cose corrisponderà, nell'ottica di Semerari, ad una fenomenologia concreta delle possibilità intenzionali della coscienza, che non si limiti nei determinismi caratteristici delle scienze specialistiche: la loro continua combinazione epistemologica e critica con le ragioni più proprie della filosofia, anzi, è fattore costitutivo e fondativo della nuova scienza filosofica dell'esperienza della coscienza. Ovviamente una *lotta per queste scienze*, ed una corrispondente lotta filosofica per una rigorosa comprensione dell'essenza dell'*insecuritas* umana, implicheranno tutta una serie di sospensioni necessarie per poter arrivare all'individuazione delle soluzioni possibili. Queste stesse soluzioni saranno per Semerari il risultato di una combinazione fenomenologica dei tratti caratteristici riconosciuti come ontologicamente propri di una coscienza della propria *insecuritas*, cui corrisponderanno, in termini risolutivi, gli ordini del discorso delle diverse scienze.

§ 2. Fatti esemplari ed essenze ideali. Ora, per potersi avvicinare a questa origine evidente delle intenzioni costitutive di senso di una coscienza, non ci si può appoggiare a nessun elemento dato, senza averne una rigorosa comprensione genetica, cosa non fatta da Kant secondo Husserl, secondo Semerari, secondo Carabellese. Per tutti loro, l'autore della *Critica della ragion pura* non ha saputo discutere con rigore trascendentale le ragioni ultime almeno di alcuni temi centrali nella sua ricerca, come il concetto di *cosa in sé*, o ancora quello di *Io delle appercezioni trascendentali*.¹² La realtà 'metafisica' di questi concetti, come il loro peso ontologico non devono essere 'negati' perché privi di valore scientifico, come ha fatto Kant, quando invece una loro analisi critica e concreta porta inevitabilmente ad una loro ripresa in senso trascendentale in un orizzonte eidetico. Come avremo modo di vedere più approfonditamente nei prossimi capitoli, le *idee* della dialettica kantiana corrispondono ad esempio, in senso teoretico, nella fenomenologia husserliana riletta da Semerari all'insieme delle essenze nel cui orizzonte si costituiscono sempre di nuovo i diversi processi intenzionali della coscienza. Se si guardano le cose fenomenologicamente, secondo Semerari, la rottura critica kantiana tra *fenomeno* e *cosa in sé* può essere ad esempio risolta, soprattutto quando con Husserl si dimostri come ogni intuizione eidetica di un'essenza abbia bisogno di un fatto esemplare corrispondente, che

¹¹ In *Introduzione alle Meditazioni cartesiane* questa partecipazione personale alla ricerca filosofica, se vissuta lungo le coordinate indicate dalla fenomenologia husserliana, era stata ulteriormente sottolineata da Semerari, il quale aveva allora sostenuto la presenza addirittura di una vena esistenzialista insita nella stessa ricerca fenomenologica. Cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 43-44. Sulle differenze in termini 'passionali' tra le egologie di Cartesio e Husserl, con un approfondimento in questo senso nella fenomenologia husserliana, cfr. J. Wahl, *Husserl*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1958, p. 60.

¹² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 73. Cfr. E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 202-203.

renda possibile la sua intuizione evidente, mentre vale la reciproca, ovvero come ogni fatto possa essere intuito in modo concreto perché ha una struttura che si fonda su una sua specifica essenza, descrivibile in termini eidetici. La sintesi kantiana risulta in questo senso *concretamente* approfondita, in ragione di un'intuizione fenomenologica, che non ammette essenze che non si diano in una variazione eidetica esemplare di fatti, che consentano la loro intuizione essenziale. Scriveva Husserl:

Consequentemente non è possibile alcuna visione di essenze senza la libera possibilità di volgere lo sguardo ad un'individualità "corrispondente" e di formare una coscienza esemplare – come pure nessuna visione individuale è possibile senza la libera possibilità di compiere una ideazione e di volgere in essa lo sguardo all'essenza, di cui l'individuo corrispondente è appunto una esemplificazione.¹³

Così, da un punto di vista fenomenologico tra 'essenza' e 'fatto' esemplare si costituisce una *relazione*, che si articola in una continua 'tensione' trascendentale, in cui ciascun elemento o termine della relazione, è utile ad illuminare l'altro, sebbene l'intuizione dell'uno sia costitutivamente differente da quella dell'altro. Certo, e Semerari non manca di farlo notare, per poter arrivare alla comprensione di queste due diverse intuizioni, e per intendere in senso trascendentale la loro complementarità, bisogna saper sospendere le proprie convinzioni epistemologicamente determinate, come ancora ogni rappresentazione dogmatica delle possibili relazioni tra la coscienza e il mondo, laddove tuttavia questo è un gesto (quello dell'*epoché*), se si vuole, che segna ogni inizio di una ricerca filosofica, sia che di questa si faccia interprete un Husserl ovvero un Heidegger, tanto per citare due nomi emblematici nella storia recente della filosofia. D'altra parte, come avremo modo di vedere più volte nel nostro studio, una volta messa in gioco in senso metafisico una *coscienza interna del tempo* in quanto tratto 'trascendentale' per eccellenza di ogni 'esserci gettato' nella "carne" del *mondo della vita*, qualsiasi dogmatizzazione anche solo di un dato di fatto, per quanto scientifico possa essere, si configura nella forma del correlato noematico di un atto indebito, almeno da un punto di vista critico-trascendentale, che si voglia proporre come 'rigoroso'. Stando così le cose, e alla luce di una ricostruzione teoretica di una possibile storia critica del concreto, due tra gli autori più importanti per Giuseppe Semerari, Husserl e Schelling possono essere messi l'uno accanto all'altro, in un'*epoché* comune delle ragioni su cui si fonda altrimenti una tradizione di studi:

A rendere più solida questa corrispondenza Schelling-Husserl, può essere utile tener presente che, come Schelling rievoca l'antiaristotelismo della prima scienza moderna e si batte per la epochizzazione della visione cartesiana, dualistico-meccanicistica, della natura, della vita e della scienza che oscura la originarietà dell'*Urbild* e genera l'antitesi di materialismo meccanicistico e idealismo soggettivistico, così Husserl, nella *Krisis*, orienta la fenomenologia alla *epoché* della concezione di Galilei, che con la matematizzazione universale ha scoperto e coperto insieme la natura e ha dato avvio al dualismo tra oggettivismo fisicalista e soggettivismo trascendentale di tipo psicologistico, in cui sta il fondamento della crisi presente delle scienze, della ragione e dell'uomo europeo.¹⁴

¹³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 76. Semerari cita in questo caso *essenziale-esemplare* il De Muralt dell'*Idée de la phénoménologie de Husserl*: "Le fait constitue l'idée comme l'idée constitue le fait. L'exemplarisme platonicien connaît lui aussi deux dimensions, mais l'une est absolue, c'est la dimension de la participation fondant l'intelligibilité de la chose dans l'idée, et l'autre n'est que la voie d'accès aux idées pour l'intelligence humaine." Cfr. *ibidem*. Cfr. A. De Muralt, *L'idée de la phénoménologie de Husserl*. L'exemplarisme husserlien, Presses Universitaires de France, Paris 1958, p. 354.

¹⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 78-9; *Interpretazione di Schelling*, pp. 99-108; cfr. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, pp. 60-70.

Detto di questa esigenza critica che dovrebbe caratterizzare ogni ricerca filosofica rigorosa, la stessa filosofia, se non altro quella novecentesca, deve secondo Semerari sapersi liberare infine da una sorta di complesso di inferiorità di natura epistemologica, che la induce a cercare continuamente in una scienza, ovvero in una scienza particolare perchè positiva, il luogo della propria legittimazione. La riconquista della dimensione della propria libertà metafisica è un compito che attende chiunque decida di studiare filosofia, così come sostiene il Paci di *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*:

La scienza come orizzonte noematico non è data, ma si presenta a noi per quello che è, come una visione intenzionata del Cogito, come meta in quanto meta, non come meta raggiunta. A suo modo, l'idea della scienza è presente in quanto tale, ma è presente, appunto, come orizzonte e non come dato, come fenomeno noematico e non come possesso di fatto. Così è possibile lo svelarsi del senso finale della scienza per mezzo del nostro vivere in essa come fenomeno noematico.¹⁵

Bisogna, dunque, fare sempre attenzione in ogni analisi che si compie: là dove, infatti sembra vi sia un rispetto oggettivo per i dati offerti dalle scienze, perchè epistemologicamente sistemati, vi è diversamente, a fronte di una più attenta considerazione degli stessi 'fatti', la massima valorizzazione di aspetti che non sono oggettivi, ma anzi essenzialmente soggettivi. In questa lettura critica ogni presunto positivismo, portato fino alle sue estreme conseguenze, è un idealismo: ciò che viene considerato un 'dato di fatto', in quanto è assunto come parametro epistemologico, sarà tale sempre e comunque per un soggetto, che ha nelle sue mani, nelle sue mani singole e particolari, quelle verità che lui ritiene tali, per sé in primo luogo e poi per tutti gli altri: ciò che è 'oggettivo' è geneticamente 'soggettivo'. In *Introduzione alle Meditazioni cartesiane* questa riconduzione d'ogni fenomeno oggettivo alla sua origine soggettiva era stato posto sotto il titolo di *prolegomeni cartesiani al lavoro filosofico*: il viaggio cartesiano nel mondo, con tutto il carico di dubbi che questo comportava, si concludeva per Semerari con un necessario ritorno all'*ego cogito* soggettivo, come al principio di ogni possibile riflessione filosofica. In *Omaggio a Husserl* Semerari diversamente ricorderà:

Se si volesse tentare un'analisi dell'atteggiamento del dogmatico, vi si scoprirebbe, da un lato, l'assolutizzazione del dato in quanto dato e, dall'altro, l'assolutizzazione dell'atto soggettivo con cui è colto il dato. Il dogmatico, in fondo, per quanto paradossale questo possa *prima facie* sembrare, è un estremo soggettivista: è in grazia della duplice assolutizzazione che egli si garantisce formalmente dallo scetticismo, a cui l'attitudine soggettivistica tende ad esporlo.¹⁶

Andare alle cose stesse per il Semerari di *Omaggio a Husserl* significherà allora ricordarsi in senso prima kantiano e poi husserliano, o ancora seguendo i dettati della critica del concreto di Carabellese,¹⁷ come non ci sia oggetto che non sia tale per un soggetto, e che se qualcosa viene 'dato' come universale, questo suo valore viene affermato perchè c'è un soggetto che avverte la sua *insecuritas* come un tratto imprescindibile del suo essere, e proprio per questo esprime un bisogno corrispondente di qualcosa che sia per lui stabile (universale). Avrebbe scritto Semerari in *L'Introduzione alle Meditazioni cartesiane*:

¹⁵ Cfr. E. Paci, *Tempo e riduzione in Husserl*, in "Rivista di filosofia", 1959, p. 155, poi in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 88.

¹⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 88-89. Sul necessario carattere soggettivo di ogni ricerca filosofica, inteso in senso fenomenologico-cartesiano, cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 29-31.

¹⁷ Per un esplicito accostamento delle ragioni trascendentali della fenomenologia husserliana a quelle del criticismo concreto di Carabellese, cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, Appendice, pp. 400-401.

[...] la distruzione delle vecchie opinioni e la sospensione del giudizio non avrebbero, da sole, senso filosofico, qualora non si orientassero nella direzione della ricerca di qualche cosa di stabile e di fermo nelle scienze, quindi nella direzione positiva della ricostituzione del sapere in modo solido e duraturo. Il dubbio, la sospensione del giudizio e la negazione del sapere costituito non sono allora fini a se stessi. Loro fine è la fondazione della scienza a un livello di indubitabilità e di sicurezza nei principi, la mèta finale è il qualche cosa di fermo e di stabile nelle scienze. Se tale fine cronologicamente si trova al termine del processo filosofico idealmente ne sta all'inizio e ne è il principio movente. Rovesciando l'*iter* fin qui percorso, si vede che *il filosofo è filosofo al patto che abbia come finalità del suo atteggiamento problematico e della negazione del sapere costituito la fondazione del sapere stesso su qualche cosa che non può essere revocata in dubbio*.¹⁸

Se non si accetta tutta la fatica esistenziale e critica che queste continue sospensioni del senso dell'esperienza e del giudizio implicano, oltre le stanchezze della ragione che queste sospensioni deve compiere sempre di nuovo nell'epoca della crisi delle scienze europee, lo si fa perché si decide di *ritirarsi dalla verità*,¹⁹ per un pensiero debole o per uno diversamente talmente forte, da non aver bisogno di nessun suggerimento metafisico che lo sorregga. La stessa ricerca storiografica è, secondo Semerari, una tra queste scienze 'forti', forti del carattere definitivo di un linguaggio, quello che caratterizza l'ordine del discorso storico, che corrisponde ad una rappresentazione continua di fatti che sono passati, e che come tali sono ontologicamente inalterabili. La necessità linguistica legata alla rappresentazione di un fatto passato, perché documento archiviato, è una delle preclusioni logiche tipiche della storiografia con cui la nuova ricerca critica deve confrontarsi, se vuole andare oltre i pre-giudizi documentati, su cui si sorreggono gli storici, che proprio su quei documenti fondano le ragioni ultime della propria scienza, quando invece anche nei confronti del discorso tipico delle scienze storiche bisogna continuare a mantenere una certa distanza tra *ideale* e *reale*, che consenta una loro relazione dialettica e complementare, dove ogni dato storico, determinato secondo certi modi della sua possibile archiviazione, non esclude una sua interpretazione diversa, in grado di svelare prospettive non ancora considerate.

Al di là della sua funzione critica nei confronti della storia, questa dialettica di *ideale* e *reale*, di *determinazione* e *indeterminazione*, decisiva nelle diverse costituzioni del senso delle cose, rappresenta la garanzia ultima di longevità per una scienza rigorosa quale dovrebbe essere la filosofia, che non può accontentarsi di *ripetizioni* scientifiche, ma vive nella continua *ripresa* problematica della *cosa stessa*, ovvero degli stessi problemi. Semerari cita, in questo senso, sempre in *Omaggio a Husserl* ed in rapida successione, due diversi passi, il primo di Paci, il secondo di van Breda, perché rappresentativi di questo compito critico che egli si immagina la filosofia, proprio in quanto istanza critica, debba sempre di nuovo ripetere:

La riduzione non è mai compiuta proprio perché l'originario non è mai in possesso del fenomeno e l'originario non è mai in possesso del fenomenologo proprio perché la fenomenologia tende ad instaurare il fenomenologo nell'originario.²⁰

E poi Van Breda:

¹⁸ G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, p. 32.

¹⁹ Semerari, quando parla di *ritirata dalla verità*, in *Omaggio a Husserl*, lo fa citando indirettamente Mure, perché pur condividendo almeno quest'aspetto della sua impostazione filosofica, non ne accetta poi l'impianto idealistico complessivo in cui si iscrive quel richiamo critico ad un nuovo impegno metafisico. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 92. Cfr. G. R. Mure, *Retreat from Truth*, Blackwell, Oxford 1958.

²⁰ Cfr. E. Paci, *Tempo e percezione*, in "Archivio di Filosofia", 1958, n. 3, p. 20. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 96.

Par suite du caractère naturel de l'attitude naturelle et la tendance irrésistible et innée de l'esprit humaine à objectiver de façon absolue le contenu de la conscience et de s'y reposer, la réduction devra toujours être répétée, et elle ne pourra jamais être considérée comme définitivement achevée.²¹

Dati tutti questi presupposti 'sospensivi', per Semerari il compito che attende la filosofia e i suoi interpreti non è quello di cercare chiarezze e distinzioni che siano magari da individuare in dimensioni altrimenti 'profonde' dell'essere della coscienza.²² Quella chiarezza e quella distinzione coincidono, invece, con un *telos* razionale in vista del quale l'essere umano vive costantemente le vicende concrete che riguardando la sua coscienza, per offrire nuove ragioni alla propria *insecuritas*, altrimenti insuperabile. Se si avverte il bisogno di una nuova sospensione delle soluzioni adottate, lo si fa anche perché si ritiene che le situazioni problematiche in cui ci si muove sono cambiate nel corso del tempo, ed una nuova serie di problemi si sono presentati, per cui sussiste il bisogno di una diversa soluzione che li sappia affrontare (offrendo nuove chiarezze e nuove distinzioni). Su questa strada la stessa 'storia' non può essere considerata come una successione di fatti o dati documentati, ma è il luogo dialetticamente decisivo in cui ciascuna coscienza cerca la sua strada verso la propria *autenticità*, la cui intuizione sarà in grado di assicurarle la forza necessaria per affrontare la propria *insecuritas*, senza delegare ad altri la responsabilità di quanto avviene, ovvero ancora una risposta possibile alla domanda perché *l'essente e non piuttosto il nulla*.²³

Stando così le cose, "essere filosofi" non significa per Giuseppe Semerari smettere di essere uomini, ma piuttosto vorrà dire assumersi la responsabilità di quanto avviene, nella sospensione di ogni pregiudizio, per una ricerca sempre nuova di una chiarezza e di una distinzione delle intenzioni di altrettante coscienze concrete, che hanno portato alla determinazione di quanto materialmente avviene, è avvenuto e avverrà ancora, senza che tutto questo implichi un'indagine condotta verso chi sa quali 'profondità' coscienziali. Scriveva Husserl:

Profondità è affare della saggezza, chiarezza scientifica è affare della teoria rigorosa. Il processo essenziale della ricostituzione scientifica della scienza rigorosa sta nel trasformare le profonde intuizioni in forme razionali senza equivoci. Pure le scienze esatte ebbero il loro lungo periodo di "profondità" e come le scienze nelle polemiche rinascimentali, così la filosofia, oso sperarlo, nelle lotte del nostro tempo trascorrerà dal piano della profondità a quello della chiarezza scientifica.²⁴

Tornando così a Semerari, per essere filosofi bisogna saper esser 'impersonali', ovvero 'fenomenologi' in senso rigoroso, perché la ricerca critica dedicata all'essere concreto della coscienza implica uno studio rivolto all'individuazione anche di alcuni valori, ovvero di certe verità che 'impersonalmente' non valgano solo per me, ma per tutta la comunità delle coscienze con cui convivo. L'*idea* dialettica kantiana coincide, allora, con l'obiettivo di un compito infinito proprio di una ricerca che muova nella direzione di un'intuizione d'essenze, che non si risolva nella misura relativa della sola *Weltanschauung* che in quel

²¹ Cfr. H. L. Van Breda, *Réduction et authenticité d'après Husserl*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1951, p. 5. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 97.

²² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 93. Qui Semerari si appoggia, in questa distinzione tra 'profondità' e 'chiarezza e distinzione' di una ricerca filosofica alle sue letture di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in "Logos", 1911, p. 339; tr. it. a cura di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Torino 1959, p. 81.

²³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 101-102.

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 339; tr. it. 82; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 98-9.

momento prevale. Che questa idea di universalità oggettiva corrisponda, in certo modo, al destino cui sono indirizzati costitutivamente i correlati noematici di ogni giudizio apofantico è una evidenza, che non deve essere confusa con un'altra ben più complessa, che ha i suoi risvolti etici. Accettare, infatti, l'idea che la filosofia sia solo il *proprio tempo appreso con il pensiero* non significa solo squalificare la filosofia come *scienza rigorosa* a 'sapere' che dura il tempo della propria visione, ma significa allo stesso modo rinunciare a quell'idea davvero rigorosa, caratteristica della fenomenologia husserliana, per cui ogni passo dell'*epoché* è un nuovo movimento responsabile verso un'idea di ragione, che non risulti essere patrimonio esclusivo di una scienza come è la filosofia nel tempo della sua crisi, ma sia piuttosto un 'valore' che deve e può essere assunto da chiunque e in ogni tempo. Semerari:

La teoreticità pura della filosofia è richiesta dal fatto che essa è essenzialmente sforzo verso la propria idea. Se la filosofia fosse già tutta realizzata, la sola questione da affrontare sarebbe quella dell'applicazione operativa dei suoi principi alle scienze. Ma una filosofia tutta realizzata può essere solo la filosofia che abbia raggiunto il grado della scientificità rigorosa e possa presentarsi come fondata sulle intuizioni assolute, *hinter die nicht zurückgegangen werden kann*. È ovvio che una tale filosofia sarebbe la perfetta coincidenza del pensiero e dell'essere, lo svelamento del mistero della esistenza, e da ultimo, la fine della storia. È chiaro che nessuno può parlare in nome di questa filosofia, se non al patto di rinunciare di principio ad ogni criticità e di assumere una posizione esplicitamente dogmatica.²⁵

La 'responsabilità' connessa a questa ricerca delle verità essenziali per la comunità umana non può essere allora interpretata come un problema dai risvolti solo soggettivi, perché assume un significato immediatamente intersoggettivo. Insomma, e detto altrimenti, quello che Semerari con lo Husserl di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ci vuole ricordare è che non si può discutere sul fatto che tutto si dia in un flusso dialettico caratterizzato da un continuo rinnovamento delle cose, ma è altrettanto vero che di questo *immer wieder* è possibile un'intuizione evidente, senza che della stessa intuizione si debba poi fare un principio per asserire la relatività di ogni cosa. La ricerca in senso kantiano di un'*idea* dialettica che sia oltre i limiti del discorso impostato in termini epistemologici, corrisponde così per Semerari allo studio critico e concreto di quelle strade che in certo modo ci consentono di superare i dogmatismi delle soluzioni definitive, sia che queste abbiano un valore relativista o scettico, sia che queste si presentino con i caratteri di una 'definizione' che abbia diversamente un valore epistemologico.

§ 3. Alternative fenomenologiche. La fenomenologia husserliana rappresenta agli occhi di Semerari, ancora sul finire degli anni sessanta, un'autentica 'alternativa'²⁶ rispetto alla tradizione filosofica, perché pone al centro della sua riflessione critica un *ego cogito* che non è un soggetto trascendentale fissato nelle sue determinazioni epistemologiche, ma è piuttosto un "Ich kann". Questo io inteso a partire dalla sue 'possibilità' è in primo luogo un essere concreto, le cui possibilità più evidentemente razionali, non sono altro se non il risultato evolutivo di una serie di stratificazioni di senso (non necessariamente tutte consapevoli, attive e razionali), che depositatesi le une sulle altre nel corso della sua 'storia', hanno portato alla costituzione-determinazione attuale del suo essere consapevole.

²⁵ Cfr. G. Semerari, *Esperienze del pensiero moderno, La Introduzione alle Meditazioni cartesiane*, p. 37.

²⁶ Cfr. G. Semerari, *L'alternativa fenomenologica*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol. XIV, pp. 415-440, poi in *Filosofia e potere*, Dedalo libri, Bari 1973, pp. 121-145.

L'*ego cogito* come *Ich kann* è quindi un corpo intenzionalmente legato in una continuità mai interrotta con il mondo che lo fronteggia. La fenomenologia rappresenta così una concreta 'alternativa' rispetto all'impianto metafisico tradizionale tipico nella storia della filosofia, perché scopre al di là di ciò che è "determinatamente costituito" un rapporto di reciproca inerenza tra *l'io, il mondo e gli altri*, che esclude alla radice tentazioni solipsiste rivolte verso autonome intuizioni dell'*autentico*.²⁷

La fenomenologia rappresenta dunque quell'approfondimento "critico" che l'ontologismo di Carabellese aveva cercato, guardando appunto alla filosofia kantiana, andando oltre i limiti storici e teoretici della stessa. La concretezza che era mancata a Kant risiedeva, ormai lo sappiamo, nella mancata discussione critica di determinate scienze, quali la matematica e la fisica moderne, assunte in senso estetico e teoretico in maniera non critica, e nell'aver relegato in una dimensione dialettica, "metafisica" in senso spregevole, fenomeni altrimenti fondamentali come *Dio, l'anima, il mondo*, perché fuori dalle determinazioni gnoseologiche dello stesso essere cosciente, uniche a poter essere trattate in modo critico e non dialettico. La fenomenologia come *scienza rigorosa* si riappropria di queste dimensioni, perché parti di una 'logica trascendentale' assai complessa, per certi versi "ambigua", che in primo luogo si articola, in senso problematico, come teoresi di alcune domande trascendentali, come "perché si fa scienza", "a che scopo la scienza", dove tutta la dialettica del diverso divenire dell'essere concreto "coscienza" ridiventa tema d'indagine, senza restrizioni gnoseologiche, che limiterebbero indebitamente il campo di studio proprio della filosofia. Se la ricerca filosofica diversamente si definisce all'interno di limiti precostituiti nella sua indagine, ciò cui essa viene meno è il senso di responsabilità e di autoreponsabilità, ai quali la stessa non può sottrarsi nel momento in cui intraprende la sua ricerca sull'oggetto altrimenti noto come "coscienza".²⁸

Per tutte queste ragioni la fenomenologia realizza un incontro teoreticamente proficuo tra scienza ed esistenza, mancato come tale da Kant, per quanto lo stesso lo avesse intuito, se non altro nel momento in cui aveva compreso come l'"esistenza" non potesse essere ridotta, in modo esclusivo, ad una determinazione gnoseologica del suo essere. La *crisi delle scienze europee* analizzata da Husserl, in quanto momento essenziale di spunto per uno studio fenomenologico, è a sua volta il segnale di una mancata "relazione" tra le scienze di fatto da una parte ed un'esistenza, quella della coscienza dall'altra, a cui le stesse scienze non hanno più nulla da dire. Così all'iperazionalizzazione delle scienze fa da contraltare un irrazionalismo esistenzialistico, che è eco filosofica di questa mancata relazione, a cui bisogna rispondere con Husserl attraverso una *logica trascendentale* dell'essere della coscienza, che non si limiti nelle angustie razionaliste di una mera logica formale. Alle diverse forme di neopositivismo che si iscrivono nel solco della sola gnoseologia dell'essere cosciente, la nuova critica deve saper allora opporre una filosofia teoretica, che sappia essere *archeologia, genealogia, teleologia* delle intenzioni di una coscienza concreta, altrimenti seppellita sotto un tappeto fatto di *Kleidungen* scientifiche, stese lungo l'intero arco della storia del pensiero occidentale. Il ritorno fenomenologico husserliano al Cartesio delle *Meditazioni* ha questo senso soggettivo, critico e concreto, a condizione tuttavia che allo stesso soggetto, trascendentalmente inteso, sia restituito tutto lo spessore storico, sociale, in una parola "esistenziale" che è parte costitutiva del suo essere.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 130-135.

²⁸ Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, Studi husserliani, Edizioni Dedalo, Bari 1989, p. 108. Percorriamo qui le ragioni esposte da Semerari in *Crisi e critica della ragione. In margine a La crisi delle scienze europee*, già pubblicato in "Discorsi", n. 1, pp. 9-47, poi in *Skepsis*, pp. 97-139.

Solo in questo modo è possibile, secondo Semerari, riscoprire il senso ultimo insito nelle cose, nei fatti, in quanto riflessi noematici di noesi libere e responsabili, solo in questo modo è possibile assecondare “[...] lo sforzo di ricollocare le scienze nei circuiti della relazione coi soggetti e con la *Lebenswelt*”, contestualmente assecondando “la speranza non illusoria che le case fabbricate dall’uomo, per riprendere la metafora di Bloch, vengano effettivamente abitate da lui”.²⁹ L’essere del soggetto trascendentale, a cui nuovamente imputare la fenomenologia del diverso divenire delle cose, non è qualcosa di ovvio, né di immediatamente evidente. Per la sua intuizione, per la sua comprensione bisogna infatti “lottare”, perché lo stesso sia riscoperto in tutte le sue diverse possibilità intenzionali, oltre la sua riduzione gnoseologica all’essere di una coscienza che conosce, e che conoscendo, in questo conoscere, si oppone all’essere che essa stessa è (Carabellese).

Se allora una “morte del soggetto” deve essere annunciata, questa morte deve tuttavia segnalare la fine di un modo di intendere la ricerca intorno allo stesso soggetto che si limiti ad una “critica” delle sole forme del suo sapere, scientificamente determinato.³⁰ Ogni forma di trascendentalismo che si fermi alla rappresentazione esclusiva di certi modi della coscienza, e queste stesse sostenga in una rappresentazione a priori indubitabilmente data, non ha molto di diverso, nella sua ispirazione, da qualunque altra forma di naturalismo, fatta valere in altra sede teoretica. D’altra parte questi apriorismi della ragione trascendentale si fondano su ragioni molte concrete, che Semerari illustra così:

Vi sono classi, strati sociali, individui che la soggettività non hanno mai conosciuto né avuto nel significato pregnante che il termine possiede. Ma, perché la soggettività nasca e sia, è necessario rimuovere le condizioni che la impediscono tanto a livello individuale quanto al livello collettivo. Perciò Husserl, l’ultimo Husserl de *La crisi* parla di lotta, della lotta che è necessaria perché ciascuno possa *rendere vero il proprio essere, possa, finalmente, possedere il vero essere che gli è proprio e che egli non ha da sempre con l’evidenza dell’io sono*.³¹

La fenomenologia husserliana rappresenterà così, ancora per il Semerari degli anni Settanta-Ottanta, una soluzione teoretica essenziale contro le tentazioni scettiche, nichiliste e irrazionaliste, sempre in agguato lungo l’intero sviluppo dialettico e teoretico del pensiero filosofico, soprattutto in corrispondenza con quei momenti in cui lo stesso si esprime in forme di accentuato razionalismo.³² Fuori d’ogni ulteriore rappresentazione e motivazione metafisica, il trascendentalismo soggettivo husserliano, ripreso nella sua evoluzione da *Idee I* fino alla *Krisis*, con un nuovo interesse rivolto al problema della soggettività ed in particolare alla costituzione, alle disponibilità costitutive di un *ego cogito* trascendentale come nuovo polo noetico di imputabilità intenzionale dell’essere, rappresenta per Semerari la soluzione metafisica e teoretica per eccellenza adottata dallo stesso Husserl di fronte all’*insecuritas* generata dal dilagare dell’irrazionalismo, del positivismo e delle prime forme di esistenzialismo, che segnano in questa prospettiva un’interruzione, un’evoluzione rispetto a quella tendenza filosofica, storicamente determinata, volta a restituire

²⁹ Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, p. 129.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 134.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 137. Si veda in questo senso la polemica dello stesso Semerari nei confronti di Vattimo e della sua proposta di una “cura di dimagrimento” per il soggetto, perché tesi paradossale alla luce delle ragioni materiali che abbiamo esposto. Cfr. *ivi*, n. 101, pp. 137-138.

³² La filosofia nicciana costituisce agli occhi di Semerari l’esempio per eccellenza di questa rivolta nichilista ed irrazionalista in seno alla filosofia, con tutti i pericoli “concreti” che la stessa comporta, a fronte di figure emblematiche come quelle di Socrate, Platone e Cartesio, tutti diversamente simboli di una lotta filosofica contro l’*insecuritas*, in quanto tratto trascendentale dell’essere della coscienza. Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, p. 154.

un senso umano e razionale, quindi responsabile, alle vicende dell'essere e della coscienza che lo stesso essere rappresenta. Per Semerari tutta la fenomenologia husserliana, da *Filosofia dell'Aritmetica* alle *Ricerche logiche*,³³ fino alla *Krisis* è ispirata da questo motivo "rassicurante", esistenzialmente determinato, declinato nelle diverse forme in cui la stessa ricerca fenomenologica husserliana si è articolata.

Al di là dunque delle *Meditazioni* cartesiane in quanto momento "critico" inaugurale nella storia moderna, su questa strada percorsa alla ricerca di un nuovo studio del "trascendentale", Hume con la sua filosofia rappresenta agli occhi di Semerari e dello stesso Husserl, una tappa fondamentale percorsa dalla nuova metafisica "critica" dell'essere. Il suo empirismo nutre in sé il vizio di una scomposta decostruzione della soggettività trascendentale: la coscienza umana è per lui solo un teatro fatto di finzioni, il suo soggettivismo è caratterizzato da un accentuato sensualismo, che porta ad una disgregazione dello stesso essere della coscienza con una correlativa perdita del mondo considerato nella sua unità, che a quell'essere coscienziioso altrimenti corrisponderebbe. Ma la sua "fenomenologia" ha meriti che non possono essere riconosciuti al criticismo kantiano, perché la sua "critica" dell'essere della coscienza ha uno spessore genetico e costitutivo,³⁴ che non è dato riscontrare nella filosofia kantiana, dove le strutture della coscienza sono diversamente assunte in una stabilità invariabile e "sostanziale", in senso degenerare, che non rende conto dello spessore storico e concreto, "esistenziale" in cui altrimenti si definisce l'essere della coscienza. Semerari:

L'Io che agisce nel teatro humaneo del mondo-della-vita, è l'uomo che sta sempre in bilico tra vita e morte, salute e malattia, ricchezza e povertà e della cui identità non si può essere certi con l'evidenza che supera ogni dimostrazione: anche l'Io realizza la propria identità, quando vi riesce, attraverso l'osservazione e l'esperimento.³⁵

§ 4. I limiti del progetto fenomenologico husserliano. In questo stesso richiamo all'empirismo humiano e quindi anche allo storicismo di Dilthey,³⁶ risiede per certi versi la critica che il Semerari degli anni Ottanta e Novanta rivolgerà al progetto fenomenologico husserliano. In particolare Husserl, se ha il merito di approfondire in senso soggettivo la ricerca sull'essere in direzione di una considerazione sempre più "critica" di ogni diversa fenomenologia, ha tuttavia il difetto di attestarsi su uno studio delle "invarianti" soggettive, che nulla dicono del diverso divenire dialettico dell'essere della coscienza, nel suo movimento storico.³⁷ Il rigore fenomenologico della ricerca husserliana è fuori discussione, soprattutto in ragione del peso trascendentale e soggettivo che caratterizza il suo metodo d'indagine. La concretezza che lo caratterizza è segnalata dal suo continuo richiamo "alle cose stesse" e all'"ordine" che le contraddistingue, come cifra 'ontologica' che caratterizza la stessa fenomenologia husserliana. Il suo soggettivismo "critico" corri-

³³ Su questa estensione di un progetto fenomenologico "rassicurante" fino alla *Filosofia dell'Aritmetica* e alle *Ricerche logiche* husserliane, cfr. G. Semerari, *Skepsis*, pp. 268-270.

³⁴ In questo senso l'empirismo humiano rappresenta un esempio tipico di quel "filosofare dal basso", che Semerari considerava l'unica teoresi possibile per una comprensione critica delle strategie utili a fronteggiare l'*insecuritas* umana.

³⁵ Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, p. 262. Su un confronto tra le filosofie di Husserl e Hume, cfr. G. Semerari, *Il Cogito mancato. La critica di Husserl a Hume*, in "Paradigmi", n. 12, pp. 457-488, poi in G. Semerari, *Skepsis*, pp. 229-264.

³⁶ Cfr. G. Semerari, *Husserl su Dilthey*, in AA. VV., *Wilhelm Dilthey – Critica della Metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 351-368, poi in G. Semerari, *Skepsis*, pp. 265-284.

³⁷ Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, p. 261.

sponde all'immagine della caverna di Platone, nel doppio movimento, fenomenologico appunto, di uscita dalla coscienza nel mondo, per un ritorno alla stessa coscienza e alle sue prerogative essenziali, una volta compiuto lo studio intenzionale di quei significati e di quei valori della "coscienza comune", non più adottati in modo acritico nello sviluppo concreto del suo essere.³⁸ Ma Husserl resta implicato in una sorta di autocontraddizione nello sviluppo della sua ricerca, perché fermo a metà strada tra l'impersonalismo oggettivistico delle *Ricerche logiche* e la diversa moltiplicazione dei soggetti trascendentali di *Idee II*, che restituisce allo stesso soggetto trascendentale, scoperto in *Idee I* tutto il senso possibile della sua determinazione personale, individuale e temporale, come momento concreto del suo essere immanente e trascendente.³⁹

Il miglior Husserl resterà per Semerari quello delle ricerche fenomenologiche genetiche e costitutive, quello che sa che la verità, i valori e i significati che alla stessa restano costantemente legati, sono il riflesso caleidoscopico di un continuo gioco di luci e di buio, perché ogni filosofia, ogni filosofo ha la sua ombra (Merleau-Ponty), ovvero ancora i propri momenti d'indeterminazione, che restano tali nonostante le intuizioni realmente "concrete" compiute nello studio dell'essere della coscienza. Del resto con Spinoza, la fenomenologia d'ogni essere concreto è sempre espressione della sua verità e della sua negazione, perché ogni esperienza resta caratterizzata da una sua costitutiva apertura di senso, che può riempirsi di fenomenologie diverse, ambigue, a volte addirittura contraddittorie, pur nell'unità coscienziale in cui le stesse hanno luogo. D'altra parte, se non si considerasse questo aspetto inalienabile della relazione del soggetto con i suoi oggetti, nella sintesi a priori kantiana che li stringe nel loro rispettivo essere concreto, lo stesso essere della coscienza è altrimenti coinvolto in una dialettica che lo restituisce al non-essere del suo essere, questa volta di natura intersoggettiva in cui l'*alter ego* che lo fronteggia è caratterizzato da una differenza impenetrabile, da una sua comprensione mai "immediata", che è sua caratteristica e non prerogativa di un essere trascendente alle cui manifestazioni bisogna prestare un orecchio poetico, per vivere autenticamente sulla terra.

L'essere concreto rappresentato dalla fenomenologia husserliana ha dunque le prerogative essenziali di un essere cosciente, sempre aperto sul nuovo senso delle esperienze che compie, perché rivolto in modo trascendente verso il *mondo della vita* che gli appartiene, dentro il quale *esplode* intenzionalmente (Sartre), sempre di nuovo, senza tuttavia che questa apertura comporti un suo travolgimento, una sua cosalizzazione. Di fatto e plato-

³⁸ Cfr. G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II*, §§ 33-22-28,59,61. (1991), in "Dimensioni filosofiche", 2, pp. 185-206.

³⁹ Cfr. G. Semerari, *Auto-responsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, in AA. VV. *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Atti del Convegno Internazionale per il cinquantenario della morte di Husserl (Potenza, 28-30 novembre 1988), a cura di A. Masullo, e C. Senofonte, Marietti, Genova 1991, pp. 125-137. In questo stesso articolo Semerari ripercorrerà la critica di Cacciari a Husserl, in particolare nei confronti della pretesa husserliana, vana, di recuperare una soggettività, che non sia incorporata nella realtà burocratica, politica e tecnica della comunità civile in cui essa stessa vive, pretesa definitivamente affondata da Heidegger, che invece ha saputo leggere l'essere della coscienza come *Wille zur Macht*, come *Rationalisierung*, come 'tecnica' che è politica. Cfr. M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, p. 67. Ora, Cacciari, secondo Semerari, è per certi versi vittima come molti altri di quel "pregiudizio del fatto", che lo stesso Semerari, con Carabellese, Husserl, Paci e ancora molti altri ha sempre combattuto. Si considerino inoltre le posizioni di Rovatti sul punto in questione (cfr. P. A. Rovatti, *La posta in gioco: Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987). Per Rovatti la fenomenologia husserliana non sarebbe teoreticamente sufficiente per una concreta comprensione dell'essere della coscienza, a differenza dell'ontologismo heideggeriano, che se abbandona il soggetto, lo fa per trattarlo in modo autenticamente "fenomenologico", soprattutto quando allude alle prerogative della non pienezza, della negatività e della dipendenza dello stesso essere, onticamente considerato.

nicamente, ad ogni apertura sul mondo deve corrispondere un ridiscesa nella caverna dei significati, per una verifica rigorosa del loro valore autentico, come ancora della loro essenziale inattualità.

In ogni caso la nuova critica dell'essere concreto della coscienza, fenomenologicamente intesa, a cui Semerari lavorerà lungo l'intero arco della sua ricerca, dovrà necessariamente muovere dalla quella "coscienza comune" che Carabellese sosteneva essere indispensabile movente di ogni discorso filosofico, e che Semerari non avrà difficoltà ad identificare con il *mondo-della-vita* husserliano, in quanto primo antepredicativo del diverso divenire della coscienza, considerata a partire dalla sua ontologica *insecuritas* esistenziale, teoretica, estetica, ovvero altrimenti pratica:

L'intera ricerca fenomenologica, dalla *Filosofia dell'Aritmetica* e dalle *Ricerche logiche* in poi, anche nei suoi aspetti più tecnici, non altro senso ha avuto che di pervenire alla determinazione di sicuri ancoraggi e di punti di riferimento certi per il mondo-della-vita, che è il mondo comune, ove gli uomini vivono insieme con gli altri uomini, in pace o in conflitto con loro, circondati da cose di cui possono fruire o da cui devono sentirsi minacciati. Questo mondo Husserl vedeva come la base di senso di ogni sapere obbiettivo, costituendo il sapere obbiettivo il contesto delle risposte e delle soluzioni date, volta a volta, ai problemi e alle domande insorgenti *dal* e *nel* mondo-della-vita. In questo mondo, autentico "a priori universale", le scienze obbiettive trovano la loro "fondazione veramente radicale e seriamente scientifica", una fondazione non più meramente formale quale, in fondo, era stata quella fornita dalle *Ricerche logiche*, bensì anche materiale, radicata e articolata nei processi dell'esistenza e della coesistenza umane.⁴⁰

⁴⁰ Cfr. G. Semerari, *Skepsis*, pp. 259-260.

CAPITOLO II

FENOMENOLOGIA DI UNA COSA IN SÉ AMBIGUA

Inutile forse ricordare a chi conosca gli studi di Giuseppe Semerari, come la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty ricopra un ruolo centrale nel quadro delle sue ricerche. L'interesse di Semerari per questa fenomenologia risponde quasi ad un approdo 'naturale' dei suoi studi, se si considera come durante gli interi anni sessanta la sua ricerca sia coincisa, quasi sempre, nelle sue diverse varianti, con un rilancio teoretico di quelle che erano state le più importanti istanze della *critica del concreto* di Carabellese.

§ 1. In lotta per la ragione, in un momento di crisi. Di nuovo su Husserl. Introducendo uno dei suoi primi studi dedicati alla fenomenologia di Merleau-Ponty, raccolti poi in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, alcuni anni dopo la loro prima pubblicazione in riviste diverse,¹ Semerari ritorna ancora una volta sulla fenomenologia husserliana, per mostrare come questa rappresenti, in uno stesso momento, la possibilità di un superamento tanto di alcuni naturalismi mai risolti propri di un certo 'cartesianesimo', come ancora un abbandono di tutte quelle soluzioni altrimenti scettiche, riconducili ad una filosofia come quella di Hume, con tutti i limiti caratteristici della stessa, come abbiamo avuto modo di vedere. Semerari:

Sul terreno storico della più profonda *Ideengeschichte*, la fenomenologia è giustificata dalla riflessione sulla vicenda e sul senso della filosofia moderna da Cartesio a Hume: il principio cartesiano del cominciamento radicale e la risoluzione scettica di Hume possono ben valere come i due poli estremi, mai logicamente connessi, della genesi della fenomenologia, che si accorge come la spinta verso il radicalismo venne arrestata, in Cartesio, dalla persistenza di residui naturalistici e di "ovvietà" non criticate radicalmente e come lo scetticismo di Hume, onde si ebbe la bancarotta della scienza e della filosofia insieme, dovette essere inevitabile, una volta che lo stesso termine di riferimento e di costituzione del sapere, da Cartesio indicato nell'evidenza del *Cogito*, era restato irretito nel naturalismo sensualistico e solipsistico.²

Abbiamo più volte visto come una delle idee cardine della filosofia teoretica di Giuseppe Semerari coincida con una rilettura 'concreta' della critica kantiana alla luce delle ragioni più 'rigorose' della fenomenologia husserliana. La proposta fenomenologica husserliana, raccolta da Semerari, comportava, infatti, rispetto alle astrazioni del criticismo kantiano, intanto una loro integrazione antropologica e psicologica,³ altrimenti assente nella stessa *Critica*. Lo strumento fenomenologico atto a questo genere di integrazioni teoretiche, fossero esse compiute nei confronti delle soluzioni formali del kantismo, del cartesianesimo o ancora di certi irrazionalismi scettici, coincide con la teoria husserliana della

¹ Si tratta nello specifico di *Critica e progetto dell'uomo nella fenomenologia di M. Merleau-Ponty*, in "Il Pensiero", 1960, pp. 329-359; *Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione*, in aut-aut, n. 66, 1961, pp. 481-497; *Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione*, (prima parte) in "Rivista di Filosofia", 1961, pp. 167-191; *Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione*, (seconda parte), in "Rivista di Filosofia", 1961, pp. 330-353.

² Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 248-9.

³ Cfr. *ibidem*.

riduzione. Chi è in grado, infatti, di percorrere le strade in sé tortuose delle ‘sospensioni’ fenomenologiche, scopre al termine della sua ricerca una ‘soggettività ultima costituente’, da cui traggono senso e significato tutte le critiche nei confronti dei diversi dogmatismi della ragione. Sul significato antropologicamente e psicologicamente ‘concreto’ di questa ricerca, Semerari è molto chiaro, quando scrive:

La fenomenologia non si pone solo il problema di risalire alla dimensione soggettiva, di recuperare il trascendentale e di farlo valere contro il formale, il mero obbiettivo, la *Gegenbenheit*: essa vuole intendere il risalire, il recuperare, il ritornare soprattutto come l’inizio di una nuova forma di vita e di esperienza umana, di sentire e di atteggiarsi, che non poteva essere vista prima che fosse compiuta la riduzione fenomenologica e prima che la ricerca fosse stata estesa alla soggettività ultima e apriori del mondo.⁴

La fenomenologia husserliana rappresenta, dunque, secondo Giuseppe Semerari, l’esito ultimo di una ricerca filosofica, psicologica ed antropologica, volta alla scoperta di un ‘uomo nuovo’, ovvero di un uomo che non mortifichi tutte le possibilità di cui altrimenti dispone in una o più scelte formali, che si configurino poi come esclusive per la sua vita. L’Husserl citato da Semerari in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, descrivendo questa nuova umanità, aveva scritto nella *Krisis*:

La fondazione della filosofia moderna è [...] la fondazione della umanità europea moderna, e quindi di una umanità, che di contro alla umanità sin qui esistita, medioevale e antica, vuole radicalmente rinnovarsi mediante la sua nuova filosofia e soltanto attraverso essa.⁵

Per questa *nuova umanità* bisogna ‘lottare’, secondo Semerari, soprattutto in un momento in cui le *scienze europee* vivono un momento di *crisi*: in questa direzione la fenomenologia rappresenta ai suoi occhi uno strumento utile, se non indispensabile per affrontare questa lotta. Le *evidenze* della coscienza cercate, descritte ed intuite da Husserl nel corso della sua ricerca possono, infatti, apparire come altrettante possibilità antropologiche altrimenti ‘evidenti’, dimenticate nel corso del tempo, ma che latenti, possono essere recuperate in ‘positivo’, esistenzialmente, in una nuova critica dell’essere della coscienza, dove una volta riscoperte possono essere fatte valere come possibilità nella disponibilità di chi le vuole adoperare. Semerari, nonostante questa apertura nei confronti della fenomenologia husserliana, non si negherà, tuttavia, qualche sospetto teoretico nei confronti della stessa, come d’altra parte abbiamo visto, soprattutto quando in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, si troverà a scrivere:

Anche nei confronti di Husserl che, per questa parte, rimane ancora prigioniero di una presa di posizione idealistica, il problema si presenta come abbandono del coscienzialismo assoluto, di quella coscienza, essere assoluto immanente, che, come è detto nel celebre paragrafo 49 di *Ideen I*, rimane come residuo anche se il mondo venga del tutto annientato. Il coscienzialismo puro mette capo fatalmente al fatalismo e le difficoltà husserliane della *V Meditazione cartesiana*, rilevate anche da Fink, conseguono dall’implicazione idealistica della fenomenologia, pur se, come più avanti diremo, in Husserl l’impulso verso l’interpretazione intersoggettiva, relazionale, comunitaria del soggetto sia sempre stato, di fatto, presente.⁶

⁴ Cfr. ivi, p. 250. A parziale conferma di quanto sostenuto, Semerari, traducendo un passo di *Erste Philosophie*, sempre in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, scriverà: “[...] la riduzione suscita pure [...] un’esperienza di nuovo genere, una percezione, una rimemorazione e un’aspettazione di nuovo genere, un modo di esperienza, che prima della fenomenologia dovette essere sconosciuto alla vita umana e alla umanità”. Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, II Teil, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 163.

⁵ Cfr. E. Husserl, *Krisis*, p. 10. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 250-1.

⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 322-323. Cfr. inoltre E. Fink, *Welt und Geschichte*, in AA. VV., *Husserl et la pensée moderne*, Martinus Nijhoff, La Haye 1959, pp. 143-159.

Ora, proprio per ovviare ai limiti fenomenologici husserliani, Semerari insisterà, nei suoi studi raccolti in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, su un versante diverso della ricerca fenomenologica, quello proposto da Merleau-Ponty con la sua fenomenologia della percezione e del corpo, che meglio di ogni altra teoresi è in grado, secondo il Nostro, di recuperare tutta la *carne* della coscienza e del mondo, altrimenti persa in una soluzione 'formale' e idealista dei problemi, come è ancora quella per certi versi proposta da Edmund Husserl.⁷

Riscoprire l'uomo nelle sue diverse possibilità, significherà allora ed intanto dimostrare quanto la sua 'natura' coscienziale e le scienze di cui dispone siano tutte indirizzate verso un fine razionale, da realizzare in una dimensione co-esistenziale. Un *uomo nuovo*, consapevole del suo essere, è per Husserl, per Merleau-Ponty, come ancora per Semerari, un uomo responsabile perché parte di una comunità, di una realtà intersoggettiva (coesistenziale), a cui deve rispondere nel compimento delle proprie azioni.⁸ Nella fenomenologia husserliana questo passaggio dalla dimensione soggettiva a quella intersoggettiva conduce ad una descrizione dell'essere della coscienza in una dimensione empirica cui corrisponde un pensiero che è *vita-che-esperisce-il-mondo*,⁹ dove la stessa 'dimensione empirica' dell'essere non è altro se non un riflesso 'abituale' ed 'immediato' di una coscienza, che non ha consapevolezza critica delle possibilità di cui dispone. Alla fenomenologia husserliana, come ancora a qualunque nuova *critica del concreto*, spetta il compito di indicare le strade che portano dalle alienazioni inautentiche in cui si vive nel quotidiano, fino alle intuizioni altrimenti 'evidenti' di quanto l'uomo possa essere 'grande'¹⁰, sia in sé, sia nella comunità in cui vive. Per poter accedere a queste grandezze antropologiche bisogna liberare l'immagine dell'uomo dalle strette in cui resta determinato, quando viene guardato da prospettive dogmatiche in senso idealista o naturalista. Così, scriverà Semerari:

Contro gli aspetti più comuni della patologia sociale contemporanea – le abitudini della *routine*, gli artifici delle varie alienazioni, i pregiudizi ritenuti delle ovvietà non questionabili – la fenomenologia, con la sospensione, la riduzione e la costituzione trascendentale, rappresenta un richiamo alle qualità essenziali dell'essere umano, la coscienza desta e di sé responsabile e il rispetto dell'uomo da parte dell'uomo.¹¹

La fenomenologia husserliana potrà apparire, stando così le cose, ad esempio ad uno storicista, una teoresi delle 'barbarie',¹² proprio per questo richiamo ad un ritorno all'originario, come via per una riscoperta dell' 'autentico' che è nelle possibilità dell'uomo. Così il delfico 'conosci te stesso' implicherà secondo l'Husserl delle *Meditazioni cartesiane*, una perdita del mondo, attraverso le *epochè* che dello stesso saranno compiute, ma il tutto sarà compiuto in vista di una ripresa del sé umano in tutte le sue possibilità più proprie.¹³

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*. Saggio di critica della Ragione Logica, Laterza, Bari 1966, p. 9; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 253.

⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 254.

¹⁰ Sulla possibile 'grandezza' di quest'*uomo nuovo*, intuito dalla fenomenologia husserliana, cfr. E. Husserl, *Krisis*, p. 429; G. Semerari, op. cit., pp. 254-255.

¹¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 256. Il corpo più grande in citazione è di Semerari.

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 210-211. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 256-257.

§ 2. *Necessità contingenti: per una possibile fenomenologia del corpo.* Il passaggio compiuto da Semerari dalla fenomenologia husserliana a quella di Maurice Merleau-Ponty è nell'ordine di un progressivo approfondimento della questione *trascendentale*.¹⁴ Il ritorno alle diverse dimensioni originarie nelle quali si determinano i sensi in cui si sviluppa la vita di una coscienza, è nella fenomenologia di Merleau-Ponty, ritorno ad una dimensione trascendentale mondana, ontologicamente 'selvaggia', da cui traggono origine le forme obbiettive della rappresentazione delle cose.¹⁵ Questo allargamento del trascendentale oltre lo specchio evidente e razionale della coscienza, da Husserl a Merleau-Ponty, risponde ad un motivo teoretico importante nella ricerca filosofica di Giuseppe Semerari.

Il corpo, la *res exstensa* dell'*ego cogito* husserliano, nella fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty costituisce il tramite con questo mondo selvaggio delle prime ontologie, 'prime' in senso genetico-costitutivo. Nel corpo e nell'esperienza che io ne posso fare, verifico di poter *sentire* l'altro, mentre *senso* allo stesso modo come l'altro possa *sentirmi*. Nell'intreccio e nel chiasma di questi corpi che sentono, si frantuma la possibilità solipsistica di ogni pensiero puro, come ancora ogni dicotomica contrapposizione di scuola, tra idealismo e realismo. Per poter superare queste ultime contraddizioni, è necessario altresì, secondo Semerari, che su questi punti segue Merleau-Ponty,¹⁶ una parallela riforma filosofica e teoretica di concetti come 'corpo' e 'coscienza'. La strada percorsa dal fenomenologo francese per realizzare questa nuova interpretazione si concreta in un primo momento nello studio filosofico del comportamento.¹⁷ I comportamenti dei corpi rivelano, infatti, secondo Maurice Merleau-Ponty, un intreccio di elementi psichici e fisiologici inestricabile: il corpo animato da una coscienza potrà, allora, anche essere interpretato come un 'oggetto', ma questo oggetto ridotto nell'ordine del discorso naturalistico-obbiettivo, resta pur sempre un essere animato da un continuo movimento, che corrisponde in primo luogo alla sua percezione trascendente ed 'intelligente' delle cose. Tutti i comportamenti del mio corpo rivelano secondo Semerari come:

Per il corpo io mi approprio dell'ambiente, le cose che mi stanno intorno acquistano un senso, io sono un centro d'incontro e di scambio con la natura, con gli altri uomini, con la storia e posso essere veramente quella 'cosa pensante', che il puro pensiero rende invece sogno e illusione.¹⁸

¹⁴ Merleau-Ponty rappresenterebbe l'*ombra* fenomenologica di Husserl, ombra che apparirebbe nella sua evidenza, nello svolgimento di una fenomenologia della percezione in cui entra in gioco il corpo della coscienza, con tutto il peso trascendentale che lo stesso ha nella costituzione dei sensi dell'esperienza e del giudizio. *Le philosophie et son ombre* di M. Merleau-Ponty corrisponde all'ombra, resa evidente, delle ragioni sostenute da Husserl in *Ideen II*. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 258; M. Merleau-Ponty, *Le philosophie et son ombre*, in H. L. van Breda e J. Taminiaux, *Edmund Husserl 1859-1959*, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 195-220; tr. it. di G. Alfieri, "Il filosofo e la sua ombra", in *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 211-238; E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II Buch, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.

¹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; G. Semerari, op. cit., p. 258.

¹⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 260.

¹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, II éd., Presses Universitaires De France, Paris 1949; G. Semerari, op. cit., p. 260. Ricordiamo qui di seguito le altre opere di M. Merleau-Ponty, su cui in quegli anni Semerari lavorava: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 1947; *Sens et Non-Sens*, Nagel, Paris 1948; *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953; *Les aventures de la Dialectique*, Gallimard, Paris 1955; *Signes*, Gallimard, Paris 1960; *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de documentation universitaire, Paris 1960.

¹⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 261. Cfr. inoltre, M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, p. 2; *Phénoménologie de la Perception*, p. 179; pp. 403-404.

Muovendo da questa dimensione corporea della coscienza è possibile il recupero teoretico di una serie di 'scienze umane', altrimenti emarginate in una critica della ragion pura. Il corpo intrecciato al suo pensiero è l'oggetto, infatti, di una nuova psicanalisi, che sa che la *sessualità* della coscienza non è legata ad una sola parte del suo 'soma'. Nel nuovo intreccio di corpi e pensieri è possibile allo stesso modo scorgere l'orizzonte in cui inscrivere una nuova economia politica, che intraveda in ogni interstizio della costituzione dello spirito, un motivo appunto economico, ovvero l'espressione di un bisogno che appartiene ad un corpo che pensa. Il corpo è allo stesso modo lo strumento espressivo primo per eccellenza della sua *res cogitans*, che *esistendo* coincide con lui, come un segno coincide con il suo significato. Il corpo è il luogo soprattutto in cui ogni immanenza passa alla sua trascendenza: il corpo offre all'esistenza di ciascuno, nei suoi modi comportamentali, la via attraverso la quale realizzare la propria *attuazione* nella situazione e nel contesto in cui si mostra, dove quest'attuazione si concretizza in una progressiva *trasformazione* e in un *appropriamento* dello stesso contesto attuativo da parte del soggetto esistente. Insomma, il corpo non è qualcosa d'accidentale ed esterno rispetto alla coscienza che lo vive, ma è una sua condizione trascendentale.¹⁹ Semerari:

Il corpo non rappresenta un'accidentalità dell'uomo, che sarebbe qualificato da altre predicazioni necessarie. [...] La corporeità è necessità, ma necessità esistenziale, quindi anche contingenza, perché "cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif ». Ciò implica che l'uomo sia "une idée historique et non pas une espèce naturelle" e che in lui, per il movimento strutturale della trascendenza, necessità e contingenza mettano fine al vecchio antagonismo per conciliarsi in quella sintesi, che è la realtà della esistenza, esperienza di una contingenza che diventa necessità e di una necessità che deve tuttavia essere daccapo ricostituita²⁰.

Il corpo così come lo descrive Merleau-Ponty è soprattutto il luogo di una sedimentazione del senso delle cose, di una loro conoscenza pre-categoriale, che precede ogni formalizzazione del sapere. Il corpo e le cinestesi che lo muovono costituiscono il momento trascendentale di una sintesi originaria di soggetto-oggetto (il corpo *sente* (percepisce) il mondo ed è *sentito* (percepito) dal mondo che lo circonda). Questa fusione soggettiva-oggettiva a sua volta si determina nell'orizzonte di una sintesi temporale, di un tempo vissuto dal corpo. Così, dati tutti questi presupposti, ancora una volta e in senso fenomenologico-percettivo, una contrapposizione *idealista* o *realista* affermata in modo ontologico risulta insostenibile, perché il pensiero dell'essere è costantemente aperto sulla *realtà* che gli appartiene, in ragione di un corpo che lo sostiene nel suo attraversamento del *mondo*.²¹ Il punto teoretico appena descritto, per Semerari ancora nel 1961 deve essere letto in termini *critici* ed in senso carabellesiano, perché ogni nuova fenomenologia dell'essere deve comportare un passo in avanti rispetto ai risultati raggiunti da Kant, per il quale il fondamento d'ogni trascendenza doveva essere cercato all'interno della dimensione finita in cui si svolge l'*esistenza* della coscienza:

Presso Kant stesso e dopo di lui, il criticismo si è tradotto piuttosto nella contaminazione tra le fondamentali istanze esistenziali della Critica e la tradizione essenzialistica della filosofia occidentale, così smarrendo la sconvolgente verità, da esso presentita, dell'essere-al-mondo, che è il pre-

¹⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 261-262; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 184-202.

²⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 263-264; M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 199.

²¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 266; M. Merleau-Ponty, op. cit., pp. 452-456.

supposto indeclinabile per realizzare, autenticamente e senza compromissioni, la idea difficile, ma seria e profonda, dell'uomo finito la cui realtà è trascendersi nell'orizzonte stesso della finitudine. Per questa idea l'uomo si assume integralmente nella sua umanità e, sapendosi, come dice Merleau-Ponty, senza poteri assoluti, rende sospetta a se stesso ogni affermazione di un assoluto.²²

In un orizzonte critico di considerazioni, il *cogito* cartesiano è ribaltato da Merleau-Ponty nella sua disposizione metafisica attraverso una completa rivalutazione della dimensione antepredicativa, pre-riflessiva, pre-teoretica e quindi esistenziale del suo essere: *penso*, infatti, *perché sono un'esistenza che percepisce* il mondo e continuamente trascende se stessa, percependo e pensando il mondo. Da questo moto perpetuo, in cui è investita la coscienza, in quanto trascendenza di sé, dipende sia la continua determinazione in una situazione dello stesso essere cosciente, sia il senso più profondo della sua umanità, come ancora tutto il carattere ambiguo (e quindi critico ed esistenziale), plurivoco, incompiuto e *teleologico*²³ della verità che la riguarda: il futuro è ontologicamente originario per la coscienza che lo vive e la definizione della verità è sempre da venire. Stando così le cose alle necessarie aperture del senso dell'esperienza, corrisponde secondo Merleau-Ponty in termini esistenziali un 'débat' e una 'explication perpétuelle avec un monde physique et avec un monde social'²⁴, per cui *essere uomini* significa 'essere in sé' ed 'essere per sé'.²⁵

La fenomenologia di Husserl, come ancora quella di Merleau-Ponty, segnano, dunque, una rifondazione del concetto del 'trascendentale', come un approfondimento dei sensi della critica kantiana, attraverso un ripensamento radicale rispettivamente dei concetti di *corpo* e *coscienza* che sia coerente con la rivoluzione scientifica e filosofica del mondo moderno, stando al suo passo. La concretezza di questa nuova critica coincide con un recupero metafisico di tutti i significati oscuri e abissali che attraversano questa nuova fenomenologia dello spirito. La *verborgene Vernunft* cui allude Husserl in *Ideen II* è il punto di partenza teoretico di questa riflessione: "Questo specifico io spirituale – scrive Husserl in *Ideen II* – il soggetto degli atti spirituali, la personalità, si trova dipendente da un oscuro sostrato di qualità di carattere, di disposizioni originarie e nascoste, dipendente dall'altra parte dalla natura [...]".²⁶

Sulla strada di una nuova comprensione della relazione tra la coscienza e il mondo, che non si attardi in soluzioni assolute *realiste* o *idealiste*, la nuova critica della ragione concreta non può muoversi da "sola", secondo Semerari lettore di Merleau-Ponty. La linguistica, la sociologia, la nuova storiografia e soprattutto la *Gestaltpsychologie* hanno, infatti, a vario titolo compreso²⁷ come le dinamiche relazionali in gioco tra le coscienze si determinano in un rimando di senso, che ha implicazioni soggettive ed oggettive, nella misura in cui il tutto che appare *oggettivamente* come già dato può essere di nuovo investito da un senso *soggettivo* e particolare che lo rivivifichi, mentre ogni iniziativa prende forma in un orizzonte di determinazioni che le si oppongono in quanto contesto trascendentale di riferimento oggettivo, con cui è necessario fare i conti. L'essere attivo e passivo delle coscienze corrisponde in senso kantiano e carabellesiano a quei caratteri soggettivi ed oggettivi pro-

²² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 267; M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 449.

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 453.

²⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 3. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 270.

²⁵ Cfr. A. De Waele, *Un philosophie de l'ambigüité*. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Coll. 'Bibliothèque philosophique de Louvain', 9, Nauwelaerts, Louvain 1951, p. 1. Cfr. G. Semerari, *ibidem*.

²⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 276-277. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 271.

²⁷ Su quest'apertura teoretica della filosofia alle scienze contemporanee, nella condivisione di uno stesso piano d'indagine, cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 167-185. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 275.

pri d'ogni fenomenologia, con cui sociologia, linguistica, storiografia e filosofia devono sempre di nuovo esercitare i propri strumenti critici.

Il legame della coscienza con il mondo corrisponde, d'altra parte, ad una confusione inestricabile²⁸, su cui il primo atto percettivo getta una luce originaria in senso logico trascendentale, nel cui specchio si edificheranno progressivamente tutte le differenze tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, secondo i diversi piani logico-formali e logico trascendentali possibili, che fondano in senso epistemologico le scienze dell'essere della coscienza. Proprio la dimensione parziale in cui si svolge il primo atto percettivo della coscienza determinerà poi il continuo intreccio e chiasma di dimensioni, come quella del *possibile* e dell'*attuale*, dell'*essenza* e dell'*esistenza*, del *fatto* e del *valore*, come d'ogni esperienza antepredicativa con i giudizi che la rappresenteranno. È bene ricordare come tutte queste coppie metafisiche si costituiscono in un rimando continuo di senso, che ha effetti reciproci sui loro rispettivi assetti costituzionali. Se, infatti, l'intercorporeità originaria descritta da Merleau-Ponty può dirsi *trascendentale* rispetto ai diversi ordini del discorso che sulla stessa si edificheranno, questi ultimi a loro volta saranno altrettanti strumenti formali necessari per una 'esplicazione', per una 'esplicitazione' di quella dimensione antepredicativa altrimenti inaccessibile. Il rapporto tra ciò che fonda e ciò che è fondato è dunque da reimpostare, perché ciò che è *fondato* (la *Logica* ad esempio) corrisponde ad una necessaria esplicazione di quanto altrimenti resta come suo *fondamento* (l'esistenza nella sua complicazione intercorporea).²⁹

Abbiamo usato l'espressione *metafisica*, fin qui ed in molte altre pagine del nostro lavoro, e non l'abbiamo fatto mai in modo casuale. Fin dai suoi studi dedicati alla *critica del concreto* di Carabellese, Semerari non ha fatto altro, infatti, che coniugare costantemente la sua ricerca con la possibilità di una nuova Metafisica. Ovviamente questo progetto non è riducibile ad alcuno schema tradizionale di pensiero, sia esso di stampo teologico-dogmatico o diversamente naturalistico. La metafisica cui ha lavorato Giuseppe Semerari, lungo i diversi itinerari della sua ricerca, risponde, infatti, ad una teoresi della costituzione sempre aperta dell'esistenza della coscienza. Con le parole di Maurice Merleau-Ponty, lo stesso progetto può essere così rappresentato:

Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet – qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science – nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses: qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, et qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion.³⁰

L'immagine resa da questa metafisica è dunque quella di un uomo che ha la certezza della sua connessione continua con gli altri, le cose e le situazioni in cui si muove, perché parte di uno stesso plesso ontologico, di cui egli è appunto una coscienza. Accanto a queste certezze ontologiche che lo strutturano, l'andamento del suo pensiero e del corpo che lo accompagna è ondivago, perché regolato da un continuo cambiamento di prospettive, che segna il passaggio dalla certezza al dubbio e viceversa. L'uomo è un essere problematico, perché costitutivamente in relazione, perché continua trascendenza delle sue convinzioni immanenti più certe, dove quest'estrema problematicità dell'essere della coscienza dipende dalla sua costituzione corporea e mentale, in una continua articolazione

²⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 518.

²⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 451; G. Semerari, op. cit., p. 279.

³⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 186-187; G. Semerari, op. cit., p. 281.

polivalente delle sue relazioni. Con il Merleau-Ponty di *Sens et Non-Sens*,³¹ bisogna avere una lucida consapevolezza di questa contingenza ontologica, insieme ai prezzi che la stessa comporta, soprattutto se si vuole rilanciare, come filosofi, una nuova sfida ‘metafisica’ al proprio tempo. La nuova metafisica dell’umano voluta da Semerari deve essere all’altezza di quest’oggetto problematico, dove l’unico *assoluto* è il piano relazionale in cui si dispone ogni diversa ontologia. In questo contesto relazionale³² la vita intenzionale della coscienza si svolge in una continua ricerca d’armonia, con tutto il carattere sperimentale che la caratterizza, in un dialogo mai interrotto tra l’essere della coscienza e l’essere di tutto ciò che la fronteggia. Il filosofo d’altra parte è un “l’homme qui s’éveille et qui parle”, e chi parla, lo deve fare in modo coerente, inseguendo una certa armonia con gli altri con cui comunica.³³ Per tutti questi motivi, Semerari potrà infine scrivere:

Al limite metafisico, là dove la metafisica diventa la estrema autochiarificazione problematica dell’esistenza, la critica fenomenologica dell’uomo s’identifica con il progetto della unità e coerenza della sua persona, da una parte, e della comunicazione dialogica, dall’altra.³⁴

A quest’esigenza comunicativa e alle responsabilità ad essa connesse, non si può opporre una monadologia assoluta, solipsista. Tutte le perplessità³⁵ che sorgono ad una prima lettura della *V Meditazione Cartesiana* di Husserl,³⁶ circa la possibilità di poter ammettere una comunicazione concreta tra le egoità rigorosamente intuite, possono essere superate, secondo Giuseppe Semerari, spostando la propria attenzione su un piano ontologico, radicalmente antepredicativo, di considerazioni. La relazione tra le coscienze, le cose e il mondo è possibile in ragione di un intreccio ed un chiasma, che lega i diversi esseri in un unico momento ontologico: detto altrimenti, la relazione comunicativa tra le diverse fenomenologie si fonda su un *mondo della vita* oscuro, ‘[...] che è il mondo della fame e della sete, del senso e della stanchezza, ove nasce la vita ma anche si decide la morte e ove originano salute e malattia [...]’.³⁷

Questo richiamo ad un’ontologia pre-logica, accomuna, secondo Semerari, in senso teoretico, le posizioni di un certo Schelling con quelle di Merleau-Ponty:³⁸ la possibilità di un’intuizione autentica della verità, in senso trascendentale risiede, infatti, secondo il Nostro, tanto nel richiamo schellinghiano allo studio della *Fisica*, quanto in una fenomenologia della percezione come quella descritta da Maurice Merleau-Ponty. In ogni caso, muovendo da un fondo oscuro intercorporeo, la verità coinciderà con la parzialità della

³¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *ivi*, pp. 191-192; G. Semerari, *op. cit.*, p. 282.

³² Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 190-191; G. Semerari, *op. cit.*, p. 283.

³³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 86.

³⁴ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 284.

³⁵ Cfr. E. Paci, *Doxa e individuazione nella fenomenologia di Husserl*, in “Rivista di filosofia”, 1960, pp. 150-51; P. Ricouer, *Sympathie et Respect*. Phénoménologie et éthique de la seconde personne, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 1954, pp. 388-397; *Kant et Husserl*, in «Kantstudien», Bd. 46, Heft 1, 1954-55, pp. 44-67.

³⁶ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 285.

³⁷ Cfr. *Ibid.*

³⁸ Scriverà Semerari in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, ricordando i suoi studi schellinghiani: “In fondo, la fenomenologia della percezione ripropone la tematica, che Schelling elaborava in polemica congiunta contro l’idealismo e il materialismo, quando costruiva la filosofia della natura. Che io, per filosofare, abbisogni dell’autocoscienza dell’Io puro e debba, perciò, fare mie le ragioni dell’idealismo, è innegabile, ma non per questo la coscienza assoluta potrà presentarsi come realtà assoluta. La filosofia è la riflessione e la riflessione insorge dopo che l’uomo, diceva Schelling, si è separato dalla natura ed è uscito dalla comunione con tutte le cose. La verità sarà compiuta, allorché la verità della riflessione sarà riportata a quella della condizione preriflessiva, alla verità della percezione e della natura, che è il primo livello della teleologia dell’essere”. Cfr. G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, p. 286.

prospettiva dalla quale ciascuno comunicherà le sue impressioni, muovendo tutti da una sorta di *On primordial*,³⁹ che si dà ‘fisicamente’, ‘percettivamente’ come una inesauribile fonte di senso, perché ‘cosa stessa’ mai riducibile ad una piena fenomenologia del suo essere, luogo originario di unione prima di ogni differenziazione, cui bisogna tornare in ogni riflessione trascendentale sull’essere della coscienza. Il modello fenomenologico da seguire, per trovare una nuova strada metafisica verso l’evidenza di un legame trascendentale tra percezione e *logos*, è rappresentato dalla pittura di Cézanne, secondo Merleau-Ponty:

Cézanne n’a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l’ordre. Il ne veut pas séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d’apparaître, il veut peindre la matière en train de se donner forme, l’ordre naissant par une organisation spontanée nous percevons des choses, nous nous entendons sur elles, nous sommes ancrés en elles et c’est sur ce socle de ‘nature’ que nous construisons des sciences. C’est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre [...] Cézanne n’a jamais voulu ‘peindre comme un brut’, mais remettre l’intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu’elles son destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences ‘qui son sortie d’elle’.⁴⁰

La *crisi delle scienze europee* può, allora, in certa misura, secondo Semerari, dipendere da una *natura* che si ribella ad un uomo, che ha avuto la pretesa di formalizzarla completamente, ed ora si trova di fronte a sé un mondo di mezzi, di strumenti e di tecniche che gli restituiscono il senso della sua alienazione. La pittura di Cézanne è per converso una tra le forme possibili perché ‘ambigue’ della rappresentazione dell’essere, alternativa alla pretesa di una completa comprensione: la pittura di Cézanne si colloca a metà strada tra le immagini che tratteggia, e un ritorno continuo alla materia, alla natura, prima che la stessa sia stata costretta nei limiti dei suoi disegni. Ogni significato propriamente ‘culturale’ s’inscriverà così in un rinnovamento della storia e delle tradizioni, in una ripresa delle forme e delle materie già utilizzate, per una rappresentazione infinita della ‘cosa stessa’. Le opere incompiute di Leonardo e di Cézanne sono testimonianze emblematiche di questo lavoro umano volto alla perfezione, che deve essere interrotto per poter essere ripreso sempre di nuovo. Con il *Dubbio di Cézanne* di Merleau-Ponty Semerari torna così all’idea in certo modo carabellesiana che l’esistenza umana si definisca dialetticamente nel contesto di un essere che non gli corrisponde specularmente in modo razionale. Il polo dialettico del *confronto* esistenziale coincide dunque con un essere disumano, fenomenologicamente barbaro, assolutamente *naturale*: la responsabilità che grava su ogni esistenza è quella di offrire margini razionali alla comprensione di questo stesso essere.

§ 3. Filosofie fenomenologiche della storia.⁴¹ Gli studi dedicati all’inizio degli anni sessanta alla fenomenologia di Merleau-Ponty offrono a Semerari l’occasione per tornare su

³⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 221. A proposito di questo *On primordial*, Semerari scriverà: “Può sembrare una reviviscenza di mitologia e di misticismo il richiamo all’*On primordial*, che, tuttavia, non è “une âme du monde ou du groupe ou du couple, dont nous serions les instruments”. Ma in realtà, a parte il fatto che il mito è forse richiesto dalla presenza stessa della vita precosciente e oscura dell’intercorporeità, l’*On primordial* può essere trasformato in un criterio di metodo che ha la medesima funzione della cosa stessa husserliana, la cui oggettività inesauribile ci difende dai pericoli dell’astrattezza e del dogmatismo e ci fa quasi toccare con mano quanto infinita e problematica sia la verità dell’uomo”. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 288.

⁴⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 24-5; G. Semerari, op. cit., p. 288.

⁴¹ Ripercorreremo in questo paragrafo alcune delle ragioni più importanti dello studio di Semerari raccolto nel saggio *Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione* (aut-aut, n. 66, pp. 481-497).

uno degli argomenti fondamentali della sua riflessione, il rapporto tra scienza e filosofia,⁴² nella ribadita convinzione che il loro legame teoretico sia così forte che la *crisi* dell'una non può che riflettersi sull'altra, soprattutto nel momento in cui ciascuna rispetto all'altra si oppone in una negazione di valore.⁴³ Si sa in senso fenomenologico come il limite teoretico attribuibile alle *scienze* consista nella loro tendenza a chiudersi epistemologicamente nella sola considerazione dei *fatti* di cui possono disporre, senza alcun'attenzione *critica* ai processi esistenziali, in cui le stesse scienze si trovano impiegate. Allo stesso modo chi studia filosofia non è *concreto*, tutte le volte in cui non si confronta con i risultati ottenuti dalle scienze del suo tempo. *Razionalismo* e *positivismo*, esasperati nelle loro pretese, sono in questo senso l'espressione ideologica di uno stato di crisi in atto di questo tipo.⁴⁴ La soluzione risiede evidentemente nella capacità critica di sospendere la propria adesione abituale al mondo tanto delle scienze quanto della filosofia, per una sua considerazione e comprensione attive, razionali e responsabili. *L'epoché* fenomenologica consente, infatti, tanto di comprendere il senso delle crisi che si attraversano, quanto i modi per trovare una soluzione. Avrebbe scritto Merleau-Ponty in *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*:

Le philosophe ne doit pas, comme philosophe, penser dans le mode de l'homme extérieur, de ce sujet psycho-physique qui serait *dans* le temps, *dans* l'espace, *dans* la société comme un objet dans un boî: du seul fait qu'il fait non seulement exister, mais exister en comprenant ce qu'il fait, il lui faut suspendre l'ensemble des affirmations qui sont impliquées dans le données de fait de sa vie. Mai le suspendre n'est pas les nier, et encore moins nier le lien qui nous rattache au monde physique, social et culturel, c'est au contraire le voir, en prendre conscience. C'est la 'réduction phénoménologique' et elle seule qui révèle cette affirmation inlassable et implicite, cette 'thèse du monde' qui sous-tend chacun des moments de notre pensée.⁴⁵

L'incontro fenomenologico delle filosofie di Merleau-Ponty ed Husserl si realizza, dunque, secondo Semerari, nel luogo teoretico di una nuova discussione del rapporto tra scienza e filosofia, nella riscoperta della loro relazione dialogica e critica, alla luce e nello specchio delle *epoché*, che sono ancora possibili della loro relazione. L'oggetto di questo dialogo, riletto in senso fenomenologico, è il riflesso di una dialettica sempre aperta che va dai *constructa* delle scienze ai vissuti concreti, che hanno portato alla loro determinazione.⁴⁶ Detto altrimenti, il compito della filosofia, nella sua relazione con le scienze contemporanee, consiste nel rendere *esplicito*, in modo *evidente*, ciò che le stesse scienze propongono come *un dato di fatto*, senza proporre il senso intenzionale ed esistenzialmente interessante degli stessi fatti. In questo caso, secondo Merleau-Ponty, non molto diversamente da quanto sosteneva Husserl, chi fa filosofia deve risalire fino ad una dimensione dell'esperienza 'irriflessa' delle cose, per verificare in quella stessa realtà, che poi null'altro è se non quella del 'sentire' della coscienza, il luogo di costituzione prima di quelle

⁴² Oltre che nelle filosofie di Schelling ed Husserl, qui Semerari trova conforto per le sue tesi sul rapporto tra scienza e filosofia, nella ricerca critica e razionale di Antonio Banfi, cui attribuisce interessi fenomenologici altrettanto importanti quanto i suoi. Cfr. G. Semerari, op. cit., n. 50, pp. 365-66. Cfr. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Firenze 1960 (soprattutto, ad avviso di Semerari, i capitoli III-IV); id., *Uso dogmatico e uso critico della ragione*, in *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, pp. 267-276; *Osservazioni sull'uso critico della ragione*, in *La ricerca della realtà*, Vol. I, Sansoni, Firenze 1959, pp. 203-240.

⁴³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 295-296.

⁴⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 297-298.

⁴⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty in *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, pp. 7-8; G. Semerari, op. cit., pp. 299-300.

⁴⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 302-303

‘riflessioni’, che saranno poi epistemologicamente determinate. La dimensione antepredicativa dell’esperienza corrisponde, in definitiva, al contesto trascendentale in cui è possibile verificare tutto ciò che è considerato come *vero*, ovvero è lo stesso luogo in cui la riflessione può comprendere di non essere l’unica dimensione possibile per una coscienza. Per Merleau-Ponty uno studio *radicale* della coscienza si può allora considerare davvero compiuto, quando riesce “à retrouver l’expérience irréléchiée du monde, pour replacer en elle l’attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître la réflexion comme une des possibilités de mon être”.⁴⁷

Ora, proprio questa fenomenologia dell’originario può essere seguita, secondo il Semerari degli anni sessanta, anche per tappe linguistiche, in una rilettura genetico-costitutiva (di natura fortemente assiologica) che va dalla sintassi dei linguaggi delle singole scienze fino alle grammatiche delle lingue comuni, per poi da qui dirigersi verso l’inter-soggettività trascendentale che parla questi diversi idiomi, fino ai vissuti delle coscienze nel loro contatto diretto con le *cose*. Semerari:

Prima dei linguaggi specialistici con le relative organizzazioni sintattiche c’è il linguaggio comune e, prima del linguaggio comune, ci sono le intenzioni intersoggettive delle quali i linguaggi, comuni e tecnici, sono espressione e, ancor prima, infine, ci sono le *cose*, ossia i problemi della vita polifonicamente vissuta, ciascuno corrispondente a una data situazione esistenziale interpretata o interpretabile con un certo linguaggio. Ciò che compete alla riflessione filosofica, in quanto riflessione radicale, è il recupero, attraverso i segni e i sistemi formalizzati, delle intenzioni intersoggettive e delle situazioni problematiche, che costituiscono le radici ultime – ultime, perché esistenziali – dei linguaggi e delle scienze come complessi organizzati di segni interpretativi. Diciamo pure che la relazione della filosofia alla scienza è di natura assiologica. Il tema filosofico coincide col problema del fondamento del sapere scientifico nell’orizzonte della problematicità del valore e delle prospettive teleologiche della vita umana.⁴⁸

La *Rückfrage* fenomenologica descritta da Semerari è uno tra i modi possibili per ‘andare alle cose stesse’.⁴⁹ Tra pensiero, parola e corpo sussiste una connessione ontologica, che è il vero *intreccio* e *chiasma* da cui partire per descrivere la vita di una coscienza. *Pensiero, parola e mondo* sono, infatti, nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty altrettanti ‘momenti’ di uno stesso plesso problematico, che il filosofo ha il compito di esplicitare ed esplicitare. In senso metaforico, ma fino ad un certo punto, pensiero, parola e mondo corrispondono al corpo della *res cogitans* descritta da Merleau-Ponty:⁵⁰ un *Körper*, in senso husserliano, è, infatti, un *Leib* perché pensa, parla, perché possiede un mondo. Ovviamente tutti questi sinoli di materia e forma si costituiscono in forme ontologicamente ambigue, dove non c’è materia che non sia animata intellettualmente, e non c’è idea che non abbia una sua consistenza materiale e reale.⁵¹ Lo stesso linguaggio è da questo

⁴⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 279; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 303.

⁴⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 305. Gellner, citato in questo caso da Semerari, criticando l’impostazione ‘analitica’ del problema filosofico, aveva scritto: “[...] virtualmente tutti i problemi filosofici sono [...] problemi di valore: solo i filologi si occupano del modo come, di fatto, una parola viene usata. Un problema diviene filosofico quando concerne l’uso valido di un termine. Questo è ciò che la filosofia ha sempre significato, e la sola cosa che può ragionevolmente significare, ed è precisamente questa la ragione per cui i filosofi del passato non si lasciarono tentare a divenire filologi o lessicografi”. Cfr. E. Gellner, *Parole e cose*. Un contributo critico all’analisi del linguaggio e uno studio sulla filosofia linguistica; introduzione di E. Paci; prefazione di B. Russell, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 52.

⁴⁹ Per un esempio fenomenologico di questa sospensione dei piani linguistici comunemente accettati, utile a raggiungere la concretezza della coscienza che li pensa e li parla, cfr. M. Merleau-Ponty, *La science de l’homme et la phénoménologie*, p. 42; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 305.

⁵⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 306.

⁵¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 306; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 220-221.

punto di vista esemplare: ogni *parole* è, infatti, espressione visibile (reale) di un'intenzione altrimenti invisibile (ideale), mentre è parte di una struttura linguistica, ovvero di un certo 'ordine del discorso', che le offre una collocazione sistematica all'interno di un piano di rappresentazioni logiche ed evidenti, in cui acquista valore in ragione delle sue caratteristiche particolari, individuali. D'altra parte, ogni linguaggio scientifico o filosofico ha valore, solo se dimostra di possedere una capacità concreta di presa su quella realtà che intende rappresentare. Infine da un punto di vista fenomenologico ed in senso genetico e costitutivo, è necessario tornare dalla dimensione *ideale* rappresentata dal linguaggio alla condizione *reale* dei vissuti che animano i segni, dandogli un significato, per poter giustificare in senso trascendentale quello stesso linguaggio.

In *Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione* il problema del rapporto tra scienza e filosofia si declina così ancora una volta in senso antropologico e sociologico, in un quadro storico ricostruito da Semerari in cui la stessa relazione non si è sempre definita all'interno degli stessi parametri. La dialettica in cui si darebbe un loro accordo nel XX secolo non può, infatti, corrispondere a quella che le ha interessate nel XVI.⁵² Mentre allora l'incontro tra filosofi e scienziati si determinava in una stessa visione comune di quale fosse la differenza tra *ideale* e *reale*, ora, nell'epoca segnata dalla *crisi delle scienze europee*, la loro possibile intesa si può diversamente realizzare intorno ad un uguale riconoscimento di come tutto nasca da un senso d'*insecuritas*, che motiva le diverse soluzioni, che sono poi intersoggettivamente riconosciute.⁵³ La stessa *insecuritas* deriva esistenzialmente da un senso d'instabilità ontologica che nessuna filosofia meglio della fenomenologia è in grado di rappresentare, senza eccedere in soluzioni scettiche, al contrario in un impegno critico tutto volto ad individuare le stesse strutture essenziali di quest'instabilità ontologica dell'essere, per quanto le stesse possano poi risultare essenzialmente *ambigue*.⁵⁴

Le conclusioni *evidenti* d'ogni riduzione fenomenologica, secondo Maurice Merleau-Ponty, non sono, infatti, necessariamente rassicuranti, soprattutto laddove si verifica che alla base di tutto c'è un continuo rimando di senso, per dirla con Abbagnano, tra *vita* e *pensiero*, ovvero un "jaillissement immotivé du monde".⁵⁵ In particolare proprio questa dimensione vitale dell'essere della coscienza impone ad ogni riduzione un rilancio fenomenologico,⁵⁶ soprattutto quando si scopre come la logica trascendentale intuita nella sua trasparenza sia qualcosa d'oscuro. 'Istinti', 'immediatezze', 'pre-coscienza' ed 'esistenza' dell'*ego cogito* descritto da Maurice Merleau-Ponty sono tutte evidenze precategoriale dal forte spessore esistenziale: affrontare in modo critico questi stessi oggetti della riflessione,

⁵² Su queste differenze nei rapporti tra scienza e filosofia, tra XVI e XX secolo, cfr M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 186; G. Semerari, op. cit., p. 309.

⁵³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 296-8. Se si riesce, poi, di nuovo a riconquistare una relazione trascendentale tra scienza e filosofia, è allora possibile superare inutili contrapposizioni d'ordine metafisico tra 'ragioni', che sono altrimenti espressione l'una dell'altra. Non ha, infatti, senso cercare di stabilire se *essere* o *avere* siano entrambi o esclusivamente i trascendentali della costituzione del senso di quanto avviene, se ad ogni *essere* corrisponde in modi diversi un *avere*, che è espressione del suo *essere* e viceversa. D'altra parte quando questa fenomenologia dell'*essere* e dell'*avere* viene troncata in senso metafisico in due diversi momenti della riflessione, per cui da una parte sta la filosofia con la sua velleitaria rappresentazione delle cose e del loro presunto *essere* essenziale, e dall'altra stanno le scienze, con il loro concreto pragmatismo tecnologicamente determinato, che garantisce la possibilità di *avere* quello che uno vuole, a condizione che disponga delle tecniche necessarie ad ottenerlo, a risentirne in senso metafisico non è solo la verità razionale e concreta dell'essere 'uomo', ma il suo stesso essere esistenzialmente caratterizzato, separato in due elementi altrimenti giunti in una sintesi. Cfr. G. Semerari, op. cit., *Appendice*, p. 406.

⁵⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 309.

⁵⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. VIII.

⁵⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., pp. IX-X; G. Semerari, op. cit., pp. 315-316.

per superarli hegelianamente, significa per Semerari riconoscere che non è possibile superarli, ovvero come sia piuttosto necessario realizzare una loro intuizione eidetica, che li restituisca alla riflessione nella *verità* inevitabile delle loro dinamiche. A tutta questa serie d'intuizioni non necessariamente rassicuranti dovrà, di poi e necessariamente conseguire un certo 'eroismo della ragione', avrebbe detto Husserl: la nuova critica non scopre, infatti, la purezza delle sue strutture, ma l'ambiguità polimorfa che le caratterizza concretamente, con tutta l'*insecuritas* che questa intuizione può generare nella coscienza di chi la compie.

È altrettanto evidente come quest'ambiguità ontologica della coscienza dipenda dalla caratteristica apertura di senso, in cui si dà ogni costituzione di chi vive e pensa, in una relazione tra l'io, il mondo e gli altri anch'essa mai definibile a priori, che non può essere negata se non in modo indebito. Le forme estreme del razionalismo, e per converso quelle di matrice opposta caratterizzabili in senso irrazionalista, secondo il Semerari di *Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione* negano queste aperture, in cui diversamente si dà l'intera trama delle relazioni esistenziali.⁵⁷ Una fenomenologia della percezione come quella di Maurice Merleau-Ponty sa invece intuire concretamente questa complicazione ambigua ed ontologica tipica dell'essere della coscienza, proprio perché fonda le sue descrizioni in un *intreccio* soggettivo ed oggettivo di esperienze molto diverse tra loro, il tutto in un contesto ontologico mondano, che non corrisponde ad un quadro geometrico su cui disporre le linee di un disegno metafisico. L'incontro tra le esperienze scientifiche e filosofiche della coscienza si determina d'altra parte e a sua volta nelle trame di una dialettica *organica* (Abbagnano) di forte stampo comunicativo, la cui fenomenologia semiotica può essere resa, solo allargando in più direzioni la stessa ricerca.⁵⁸

Se l'asse ontologico su cui si costituisce l'essere della coscienza si determina dunque in una dimensione esistenzialmente *contingente*, che coincide per altro con il continuo cambiamento delle prospettive da cui si possono guardare le cose, l'*insecuritas* che la coscienza sarà costretta a vivere, secondo Semerari, le impone in ogni momento un senso di responsabilità, perché nulla è più garantito da alcun assetto sostanziale o necessario, che possa risultare in certo modo tranquillizzante.⁵⁹ Il mondo che ci appartiene e la ragione, la nostra, che lo dovrebbe governare devono allora essere oggetto di una riconquista continua, compiuta attraverso una rigorosa *lotta per la scienza*.⁶⁰ *se essere uomini* significa, infatti, ogni volta vivere le proprie esperienze come fossero *nuove*, almeno sotto certi aspetti, allora la vera domanda che bisogna porsi in modo critico è in certo modo fenomenologica, con tutta la curvatura assiologica che Semerari le impone:

La domanda ultima della fenomenologia: *come può essere compiuta la teleologia della ragione?* equivale a quest'altra: *come può l'uomo diventare radicalmente responsabile di se stesso, prendendo in mano la propria sorte e decidendo in proprio di se stesso?* Ossia: *come può l'umanità essere una comunità autentica di autentici uomini?*⁶¹

Al fondo del continuo rimando di senso che caratterizza l'essere teleologicamente determinato in senso razionale c'è, come abbiamo più volte ricordato, secondo Semerari, come ancora secondo Merleau-Ponty, una dimensione intersoggettiva della coscienza,

⁵⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 317.

⁵⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. XV; G. Semerari, op. cit., p. 318.

⁵⁹ Su questo senso di responsabilità che dovrebbe caratterizzare la vita di una coscienza, cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *ibidem*; G. Semerari, *ibidem*.

⁶⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 321.

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

principio essenziale del continuo divenire degli *ego cogito* in una comunicazione mai interrotta. La *cosa in sé* di kantiana memoria corrisponde, così, qui, già nelle prime pagine di *Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione* al rimando continuo di senso in cui vivono i diversi soggetti delle esperienze e dei giudizi, che dialogando tra loro, si raccontano quanto loro appare, interpretandolo sempre di nuovo.⁶² Scriverà Merleau-Ponty in *Sens et Non-sens*:

Le 'sujet' n'est plus seulement le sujet épistémologique, mais le sujet humaine qui, par une continue dialectique, pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu'il leur trouve. En particulier ce sujet n'est plus seul, n'est plus la conscience en général ou le pur être pour soi – il est au milieu d'autres consciences également situées, il est pour autrui et par la subit une objectivation, devient sujet générique. Pour la première fois depuis Hegel, la philosophie militante réfléchit, non pas sur la subjectivité, mais sur l'intersubjectivité. La subjectivité transcendante, dit Husserl, est intersubjectivité.⁶³

Se allora *l'oggetto su cui discutere* coincide con la fenomenologia di un continuo rimando di senso in cui vivono le coscienze che dialogano, e non diversamente con un *noumeno* in sé irraggiungibile, che non risponde a nessuna delle categorie dell'essere della coscienza che lo guarda, ha ragione, secondo Semerari, Max Scheler,⁶⁴ quando afferma che la fenomenologia husserliana come quella di Merleau-Ponty, nel loro intimo, sono una variante critica di una tradizione di studi altrimenti 'empirista', proprio perché chi studia fenomenologia, in fin dei conti, non fa altro che mantenersi al livello della sola manifestazione delle cose, senza mai sporgersi oltre questa rivelazione dell'essere.⁶⁵

§ 4. Intrecci e chiasmi fenomenologici e politici. Data quest'intersoggettività trascendente ed *empirica* come dimensione costitutiva dell'*intreccio* e del *chiasma* delle coscienze, esistenzialmente considerate e sempre *situazionate*, si comprende, allora, ad avviso di Semerari, come la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty abbia potuto rappresentare il luogo teoretico d'incontro di marxismo ed esistenzialismo, costituendo al tempo stesso un ulteriore approfondimento politico della ricerca fenomenologica husserliana.⁶⁶ Già la stessa fenomenologia del comportamento studiata da Merleau-Ponty aveva i suoi significati *esistenziali*⁶⁷ e 'politici' a ben vedere le cose, se solo si considera come i movimenti di un corpo in un contesto cinestetico siano retti da motivazioni che sono al tempo stesso fisiche (biologiche) e sociali. Scrive Semerari:

Insistiamo su questo punto. Se, alla luce dell'analisi del comportamento, l'uomo è posto come trascendenza, capacità di «dépasser les structures créées pour en créer d'autres» e «de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité», bisogna rigettare la filosofia di tipo borghese-liberale, che suppone «une raison impersonnelle, un Homme raisonnable en général et en se donnant comme fait de nature et non pas comme fait historique», e riconoscere la verità

⁶² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 324.

⁶³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, p. 272; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 328.

⁶⁴ Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1921, p. 41.

⁶⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 324-325. Seguendo quest'interpretazione *empirista* della fenomenologia husserliana, secondo Semerari, è possibile giustificare, in senso storico e teoretico, la stessa variante 'ontologica' heideggeriana della ricerca fenomenologica. Cfr. G. Semerari, *ibidem*.

⁶⁶ L'ultima parte degli studi di Semerari dedicati alla fenomenologia di Merleau-Ponty, in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, corrisponde ad una riedizione di due saggi usciti due anni prima, il 1961, sulla "Rivista di Filosofia", rispettivamente come prima e seconda parte di uno studio intitolato *Esistenzialismo e Marxismo nella fenomenologia della percezione*, pp. 167-191; pp. 330-354.

⁶⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 329.

del marxismo, che “distingue radicalement la vie humaine de la vie animale parce que l’homme crée les moyens de sa vie, sa culture, son histoire et prouve ainsi une capacité d’initiative qui est son originalité absolue».⁶⁸

L’adesione di Merleau-Ponty alla *Gestaltpsychologie* si giustifica così con il fatto che quest’ultima non compie nessuna scelta di campo, in senso esclusivo, tra sociologia, psicologia e storiografia, ma combina questi campi del sapere in una stessa lettura dei comportamenti di una *res cogitans* sempre ‘incarnata’ in un corpo che si muove secondo modi, che hanno come loro fondamento ragioni trascendentali, che sono etiche e sociali, fisiche, politiche e biologiche.⁶⁹ Su questo corpo grava tutta la storia della coscienza che lo anima, una storia che le appartiene sia personalmente, sia perché parte di una comunità. Nel quadro fenomenologico disegnato da Merleau-Ponty, il passaggio teoretico decisivo è allora quello realizzato attraverso una combinazione d’esistenzialismo e marxismo, nel tentativo di dare spessore filosofico-storico all’esistenzialismo, avvalorando ulteriormente un discorso critico centrato sul problema dell’alienazione, mentre fenomenologia e marxismo si incontrano, in un rilancio della ricerca in chiave critica.⁷⁰

È nel quadro di quest’ordine di considerazioni che si sviluppa in particolar modo la polemica di Merleau-Ponty con il Sartre di *L’Être et le Néant*, soprattutto laddove quest’ultimo non comprende come non si debba avvalorare una netta contrapposizione di fenomeni soggettivi ed oggettivi, ovvero di coscienza e natura, io e mondo sociale, quando invece queste coppie metafisiche sono parte di uno stesso plesso ontologico, ambiguo e plurivoco per costituzione.⁷¹ La libertà di cui gode l’essere come coscienza è certamente un suo tratto caratteristico, ma l’esercizio che essa comporta non si compie in modo assoluto, come se non esistessero dei limiti o un contesto operativo: la libertà di cui uno dispone si realizza sempre a partire da un orizzonte d’*engagement* storico e sociale. Dati tutti questi presupposti, in *L’Être et le Néant* manca proprio una *théorie du social*:⁷² i limiti della lettura esistenziale sartriana dipendono proprio dal non essersi egli reso conto, in termini kantiani, come un soggetto abbia bisogno sempre di un contesto, ovvero di un oggetto con cui confrontarsi, per poter poi dire d’essere libero. Così rileggendo ancora una volta *L’Être et le Néant*, Semerari in *Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione* scriverà:

Il problema, che nasce con *L’Être et le Néant* è di far posto, *positivamente*, a quell’essere oggettivo che la libertà esistenziale nega ma di cui, nondimeno, ha essenziale bisogno – il problema cioè di raggiungere, in una più radicale fenomenologia dell’umano, quella connessione sempre operante, anche se talora invisibile, tra il soggetto e l’oggetto, coscienza e natura, io e mondo sociale, in breve quella concretezza del comportamento e dell’esistenza, che il termine *ambiguità* riassume nella sua complicata plurivocità.⁷³

Il senso di passività che pervade la vita della coscienza e il peso oggettivo delle cose con cui la stessa deve confrontarsi sono dimensioni metafisiche della vita di una *res cogitans* che lo stesso Sartre, nel passaggio da lui poi compiuto da *L’Être et le Néant* a *Critique de la raison dialectique* comprenderà come momenti necessari meritevoli di essere

⁶⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 331. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, pp. 189-190; *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, pp. 38. n. e XIV.

⁶⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 330; cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 109-110.

⁷⁰ Cfr. M. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p. 143; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 331.

⁷¹ Cfr. M. Maurice Merleau-Ponty, op. cit., p. 144.

⁷² Cfr. M. Maurice Merleau-Ponty, op. cit., p. 161.

⁷³ Cfr. G. Semerari, op. cit., *ibidem*.

oggetto di una riflessione critica, che risulti anch'essa da una combinazione teoretica di marxismo ed esistenzialismo.⁷⁴ D'altra parte e allo stesso modo, seppure da una prospettiva in certo modo differente lo stesso Merleau-Ponty sosterrà che un marxismo che voglia essere un *marxisme vivant* deve conservare un interesse esistenziale tra le maglie teoretiche dei suoi studi come sua matrice trascendentale:⁷⁵ ad ogni comprensione dialettica e storica dell'essere deve necessariamente corrispondere una considerazione personale e pragmatica della stessa questione antropologica, che sappia mettere in luce tutto il grado di alienazione personale in cui può versare ogni singolo se guardato da un punto di vista storico.⁷⁶ Semerari, proprio rileggendo la *Critique* di Sartre, scriverà:

In altre parole, l'assunto teoretico della critica della ragione dialettica è che, fino a quando il marxismo non avrà presa o ripresa la dimensione umana, fondandosi in un progetto esistenziale, l'esistenzialismo dovrà assolvere, *al suo interno*, a una funzione di umanizzazione e anche di concretizzazione, se la dialettica vuol essere logica del concreto e il concreto, ricorda Sartre è l'*individuo*, l'esistente.⁷⁷

Data questa nuova combinazione teoretica di marxismo, fenomenologia ed esistenzialismo, l'immagine concreta che ne consegue è quella di un uomo che vive immerso in una dimensione storica,⁷⁸ nella quale deve saper riprendere se stesso come *progetto, esistenza, possibilità e trascendenza*, in quanto essere responsabile delle azioni che compie. Il movimento è fenomenologico, soprattutto:

[...] se è della fenomenologia riportare la coscienza, l'Ego, l'esistente, alle cose dell'oggettività, per salvarli dall'irrazionale, e insieme fondare l'oggettività nell'Ego, nella coscienza, nell'esistente, mediante un ritorno riflessivo, per eliminare il pericolo della feticizzazione e dell'alienazione assoluta.⁷⁹

All'uomo spetta d'altra parte un diritto ed un dovere al *controllo*, alla *critica* e alla *contestazione*, che gli consentano di sottrarsi all'anonimato nel quale sarebbe altrimenti costretto, se vivesse passivamente ciò che invece gli appartiene da un punto di vista storico. Ciò che caratterizzerà allora l'essere della coscienza nella sua specificità sarà in particolare la sua *imperfezione*, ovvero il suo essere sempre impegnata "dans le mouvement toujours imparfait qui nous joint aux autres, aux choses du monde, à nos tâches, mêlée aux hasards de notre situation".⁸⁰

⁷⁴ Ad avviso di Semerari, questo cambio di direzione di Sartre da *L'Être et le Néant* alla *Critique de la Raison dialectique* (Gallimard, Paris 1960), testo quest'ultimo considerato da Semerari in certo modo inquadabile all'interno di un'ottica relazionista (cfr. G. Semerari, op. cit., p. 375) si deve ai suggerimenti dello stesso Merleau-Ponty. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 333. Per una lettura fenomenologica del problema storiografico, cfr. inoltre E. Paci, *Esistenzialismo e Storicismo*, Mondadori, Milano 1950; *Tempo e Relazione*, Taylor, Torino 1954; *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961; G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, particolarmente il cap. VIII. Per una critica fenomenologica alle derive dogmatiche del marxismo, cfr. M. Merleau-Ponty, *Marxisme et Superstition*, in *Signes*, pp. 328-330.

⁷⁵ Su questa amalgama teoretica di esistenzialismo e marxismo, si vedano i dubbi e le critiche di Lukàcs in *Existentialisme ou marxisme?* (tr. fr., Nagel, Paris 1948), p. 207. Il rischio insito in certe dogmatizzazioni hegel-staliniane, riconducibili a certe posizioni dell'opera di Lukàcs del 1947, sono poste in luce da Semerari, soprattutto, quando antepone in senso teoretico la *critica immanente* sartriana alla *critica classista e partitica* lukàcsiana. Cfr. G. Semerari, op. cit., n. 23, p. 343.

⁷⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p. 164.

⁷⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 337.

⁷⁸ Ovviamente qui si tratta per Sartre, come per lo stesso Semerari, di una storia ideale e non di una *storia empirica*, ovvero di una storia della verità nella sua realizzazione progressiva e teleologicamente determinata, una *totalisation en cours*. Cfr. J. P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, pp. 142-156.

⁷⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 338.

⁸⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme e Terreur*, p. XX.

In questo stesso movimento dovrebbe essere coinvolto in modo concreto anche ogni intellettuale. La questione di come capitalismo e socialismo possano essere forme dell'organizzazione sociale e civile, compatibili con una partecipazione critica personale, è affrontata da Semerari sulla scorta delle sue letture di *La morale della storia* di Gorz.⁸¹ Di fronte all'alienazione socialista o capitalista, che riduce l'uomo ad essere oggetto tra gli oggetti, il ruolo che l'intellettuale dovrebbe sapersi ritagliare è quello di una partecipazione critica al fianco della classe che è in lotta. Il suo intervento nel consesso civile si realizzerebbe così in virtù di una non adesione alla dimensione ideologica prevalente (in cui si concretizzerebbe diversamente il fenomeno della *malafede*), senza tuttavia atteggiarsi per questo ad *anima bella*, ma anzi partecipando come detto alla lotta di classe, con un'attenzione critica rivolta anche nei confronti alla parte politica a cui si aderisce, che salvaguardi il *movimento spregiudicato delle idee*.⁸²

Sulla stessa linea si dispongono le riflessioni del neomarxista Lezlek Kolakowski,⁸³ citato da Semerari in *Esistenzialismo e marxismo nella fenomenologia della percezione*, per le sue idee contro la monopolizzazione e la burocratizzazione della critica teoretica, trasformata in un'apologetica del potere costituito in alcuni contesti di potere comunisti. La lotta per la laicizzazione del pensiero diviene con Kolakowski lotta contro *la mitologia e la bigotteria marxista*, per la restaurazione di una *ragione universale* che non sia costretta in nessun vincolo. Per Kolakowski si tratta di lottare in particolare contro la tendenza alla feticizzazione del marxismo per una riattualizzazione critica dello stesso, che sia in questo senso in sintonia con il movimento fenomenologico, in una comune *esistenzializzazione dello storico*. Riconoscere di essere parte di un movimento storico non significa, infatti, aver risolto il problema del senso della propria vita come singolo, perché quest'ultimo dipende dalle scelte che ciascuno è in grado di fare: oltre le soluzioni sociologiche e storiografiche, l'*Einzeldasein*, una volta che ha compreso quale sia la *Richtung* del movimento storico di cui è parte, non ha per questo risolto i problemi connessi alla sua partecipazione a questo stesso movimento. Il singolo non coincide con *l'uomo di classe*.

Questa sintesi di marxismo ed esistenzialismo, suggerita da Kolakowski, è riassunta da Merleau-Ponty nella formula resa dall'espressione *humanisme en exstension*, in contrapposizione ad un diverso *humanisme en compréhension*, che riduce l'idea dell'umano nei limiti di un'antropologia determinata in senso borghese e capitalista.⁸⁴ Semerari:

L'umanesimo estensivo spezza ogni cristallizzazione della idea antropologica e neutralizza la idolatria per particolari tipi di civiltà sulla base di una prospettiva che, al limite è la *visione dell'uomo che vive concretamente la idea della ragione nel riconoscimento dell'umanità di ciascun uomo come presupposto permanente di una comunità autenticamente umana*.⁸⁵

La soluzione adottata in sede teoretica da Semerari è sempre intersoggettiva, intermonadologica in senso husserliano:⁸⁶ essa, da un punto di vista pratico si traduce in un rapporto di *reciproco riconoscimento nella comune umanità*. In questa prospettiva intersoggettiva la stessa filosofia deve assumersi il compito di realizzare una sorta di *autocoscienza umana* in continuo movimento, ovvero deve proporsi come progetto teoretico di *autorea-*

⁸¹ Cfr. A. Gorz, *La morale della storia*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 36-121.

⁸² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 346.

⁸³ Cfr. L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative, Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, Piper, München 1960, pp. 42-195.

⁸⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, p. 190; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 348-349.

⁸⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 349.

⁸⁶ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, in particolare il § 56.

lizzazione della ragione (per fare un esempio, la *Krisis* husserliana è spesso riletta da Semerari in questa chiave teoretica d'ordine pratico). Se ci si propone, dunque, una ricostruzione dell'assetto razionale ed umano in chiave intersoggettiva, il concetto di *rispetto* deve occupare in questa prospettiva una posizione centrale, un 'rispetto' che nella fenomenologia husserliana, se si vuole, si estende fino alle cose stesse: detto altrimenti, *la stessa fenomenologia è una pratica del rispetto*,⁸⁷ se realizzata oltre le tradizioni storiche, i pregiudizi singoli e tutte le scienze predicative dell'essere.

Su questa stessa linea teoretica si colloca il marxismo, soprattutto nel momento in cui teorizza il famoso passaggio dalla preistoria alla storia umana, che si verificherebbe quando l'essere umano non è più trattato alla stregua di una merce tra le merci, ma proprio come uomo, sempre fine e mai mezzo. La forza critica del marxismo, come detto, dipende secondo Merleau-Ponty dalla sua capacità di aderire alla dimensione sociale senza atteggiamenti intimisti, che privilegino un'attenzione riservata ad un *uomo interiore*, cui andrebbe rivolta una corrispondente esortazione morale. Proprio in questa tensione 'intimista' consisterebbe il limite ascrivibile alla filosofia morale di Machiavelli, che per intenderci, secondo Merleau-Ponty, coincide con una sorta di *pseudoumanesimo*, proprio perché non ripone alcuna fiducia nella possibilità di un riscatto etico realizzabile all'interno del consesso costituito da una società civile, riducendo egli ogni possibilità in questo senso ad una sfera meramente privata e non pubblica.⁸⁸ Contro quest'immagine umanista ridotta nelle sue potenzialità critiche, il richiamo di Semerari è ancora una volta fenomenologico e marxista:

Se reale umanesimo è quello che si compie come *coscienza della radicale problematicità dell'essere umano e delle relazioni umane mai definite una volta per tutte, il ritenere che niente del già costituito è valore assoluto o ordine ontologico necessario, se contraddice alla idea di quella vivente cosa stessa che è l'uomo nella sua originaria relazione con l'altro uomo*, comunque la contraddizione avvenga, è assumere un atteggiamento fenomenologico, che oggettivamente è destinato a incontrarsi con una posizione di tipo rivoluzionario così come ogni scelta rivoluzionaria è, di fatto, un atto fenomenologico, in quanto il suo presupposto è che la realtà obbiettiva, storica, naturale, *copre*, coi i suoi pregiudizi e limiti, ciò che invece può e deve manifestarsi ed essere al di là di quei pregiudizi e limiti. Ciascuna a suo modo, la filosofia fenomenologica e quella marxistica sono filosofie rivoluzionarie, perché per ambedue il punto di partenza fondamentale è il *mettere o il rimettere in discussione l'incontestado*.⁸⁹

La critica di Marx all'economia politica corre così in parallelo con quella husserliana rivolta nei confronti delle scienze positive, soprattutto nel momento in cui diventa critica delle forme contemporanee della scienza e dell'organizzazione sociale, se le stesse sono proposte in una versione esclusiva e definitiva. La filosofia borghese del liberalismo non è insomma l'unica possibile: il libero gioco delle opinioni, dei discorsi e delle verità contraddice, anzi, in senso liberale questa stessa teoresi borghese e liberale se proposta come inevitabile, come coincidente con una presunta natura umana (su quest'idea malintesa di *natura*, fenomenologia e marxismo mostrano di avere una direzione critica comune).⁹⁰ Marxismo e fenomenologia convergono così su un piano filosofico-storico, perché hanno entrambi della dialettica storica una visione teleologica razionale, che in sede marxista

⁸⁷ Si veda in questo senso l'esplicito accostamento della fenomenologia husserliana alle posizioni del Ricoeur di *Sympathie et respect*, cit., p. 390. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 351.

⁸⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Machiavélisme et Humanisme*, in *Atti del I Convegno Internazionale di Studi Umanistici*, Marzorati, Milano 1950, pp. 297-308.

⁸⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 352-3.

⁹⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, pp. 38-39.

individua nel proletariato la classe universale capace di realizzare una vera conciliazione sociale, nella prospettiva di un contestuale impossessamento della natura.⁹¹ In particolare l'autentica contraddizione affrontata dalla filosofia della storia marxista è quella che si viene a costituire tra le scienze e le tecniche di cui dispongono da una parte, che compiono questa presa di possesso della natura, e la contestuale disumanizzazione delle relazioni che si verifica in coincidenza con questo trionfo della tecnica. In ogni caso per Semerari in senso kantiano si tratta sempre di un problema da affrontare in una giusta disposizione dei rapporti che consenta di tornare da una *civiltà dei mezzi* ad una *civiltà dei fini*:

Si tratta della situazione per la quale il discorso della filosofia deve essere spostato dalla indagine sui *mezzi* della vita – tema principale della filosofia scientifica dal Cinquecento in poi –, alla ricerca sui *fini* stessi della vita e dell'uomo. La filosofia si caratterizza eminentemente come una etica, la cui verità coincide, al limite, con il *télos* della *Gestalt* storica.⁹²

Le posizioni di Merleau-Ponty sul piano storico-filosofico, Semerari lo ricorda, hanno suscitato le più diverse reazioni polemiche. Se, infatti, Lukàcs l'accusa d'incoerenza marxista, per le troppe concessioni in senso esistenziale fatte in seno ad un discorso essenzialmente dialettico, Aron d'altra parte gli rimprovera un eccesso formalistico da un punto di vista etico.⁹³ Eppure, messe da parte queste contraddizioni, è lo stesso Merleau-Ponty a riconoscere che ad una fenomenologia del continuo divenire rivoluzionario delle cose non può sottrarsi nemmeno il comunismo, soprattutto quando nella sua versione stalinista si definisce in una "forma" politica esclusiva, rispetto alla quale non ammette alternative, e che impone con il *terrore* della repressione.⁹⁴ Su questa strada lo stesso marxismo, nelle sue forme istituzionalizzate ovvero in una sua versione troppo storicista, deve essere corretto in senso esistenziale, lo abbiamo visto, con una rinnovata attenzione riservata a *quel singolo esistente*, da riprendere in quanto momento logico trascendentale decisivo in ogni *attimo* dello svolgimento dialettico della storia, sia pur esso rivoluzionario. Un comunismo che si arresti ad una sola forma della sua possibile fenomenologia politica, è per Maurice Merleau-Ponty come per Giuseppe Semerari, un comunismo che ha tradito il significato rivoluzionario che lo dovrebbe altrimenti animare, spingendolo *sempre di nuovo* oltre le soluzioni che ha già deciso di adottare.⁹⁵ Se si vuole, in questa prospettiva e per converso, un'altra *forma* andrebbe recuperata, quella kantiana dell'imperativo categorico: ovvero, ancora una volta, ciò che dovrebbe essere posto al centro della questione etica, politica ed economica è sempre la prospettiva *ideale* da cui la coscienza dovrebbe guardare le cose

⁹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 139.

⁹² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 354-355. Sull'allusione ad una *Gestalt* storica in corso di realizzazione, cfr. M. Merleau-Ponty, *ibidem*.

⁹³ Cfr. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955; tr. it. *L'oppio degli intellettuali*, Cappelli, Bologna 1958.

⁹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, pp. XIII-XVI.

⁹⁵ Si vedano, in questo senso e di converso, tutte le obiezioni al modello borghese e liberale di società in *Humanisme et Terreur* (p. 111). Nel tentativo di realizzare una comprensione critica e concreta del fenomeno 'comunismo', la vicenda rivoluzionaria sovietica sembra letta da Merleau-Ponty in *Humanisme et Terreur*, secondo uno schema fenomenologico di indagine: la rivoluzione bolscevica sarebbe, infatti, comprensibile se ricondotta alla situazione prerivoluzionaria della Russia, mentre l'assetto istituzionale e politico assunto dall'Unione Sovietica sotto Stalin corrisponderebbe ad una forma costituita di quella rivoluzione, che mai dovrebbe esaurire la sua spinta innovativa, mentre in termini protentivi la classe operaia, nella sua veste universale e con il suo progetto politico, rappresenterebbe l'orizzonte costitutivo di senso non ancora realizzato in questo complesso contesto rivoluzionario. Su questa fenomenologia storico-trascedentale del comunismo, cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 139; G. Semerari, op. cit., p. 353.

che le appartengono, prospettiva la cui piena realizzazione non può essere fenomenologicamente realizzata, se non in una continua ripresa del senso in cui le cose stesse si danno nel loro diverso apparire.⁹⁶

In questo piano critico in cui s'inscrive ogni riflessione filosofica sulla storia, lo stesso comunismo nella sua versione staliniana non rappresenta il vertice dialettico raggiungibile nella prospettiva di una completa umanizzazione. E tuttavia non bisogna arrivare a questi estremi politici per comprendere il senso ideale in cui si determina la dialettica mai compiuta in cui si verificano la razionalizzazione e l'esistenzializzazione della storia. Un'altra figura emblematica nella fenomenologia di Merleau-Ponty, quella di Socrate, rappresenta, infatti, in modo concreto il senso di questo mancato compimento. La partecipazione ad un consesso civile deve essere sempre accompagnata da un forte senso critico, lo abbiamo già visto, perché la conoscenza di sé, chiesta da Socrate ai suoi discepoli, come a se stesso, corrisponde ad un movimento fenomenologico di *sospensione* del mondo istituzionale, per un ritorno al senso della propria coscienza, per una riscoperta nelle pieghe della stessa del peso specifico delle proprie responsabilità, che ciascuno deve assumersi nella relazione umana che intrattiene con gli altri, nel contesto in cui vive, mai dimenticando come tutto si dia in una contingenza ontologica, che corrisponde al modo d'essere al mondo proprio di una coscienza, cosa che la costringerà sempre di nuovo a rilanciarsi in una nuova ricerca di sé come degli altri.⁹⁷ Ma al di là di Socrate e del suo modello ideale e concettuale di comunità, il problema filosofico e storico resta:

[...] quello dell'uomo, che vuole la sua umanità *anche* attraverso la rivoluzione, e non della rivoluzione come tale della quale l'uomo sarebbe soltanto lo strumento o l'epifenomeno. Insomma, il dilemma è ancora se la storia debba essere dell'uomo o l'uomo della storia e se la storicizzazione dell'esistente non debba intrecciarsi con la esistenzializzazione dello storico, perché l'umanità dell'uomo non resti distrutta.⁹⁸

La soluzione del problema filosofico e storico, rappresentato dall'umanità nel suo progresso razionale, passa evidentemente attraverso una descrizione fenomenologica in grado di cogliere la stretta interrelazione che intercorre tra l'universo *naturale*, quello *storico* ed infine quello più prettamente *umano*, se per 'umano' qui si vuole intendere il piano della coscienza presa nella sua libera determinazione *esistenziale*. In questa prospettiva una fenomenologia come quella di Merleau-Ponty incontra perfettamente queste esigenze, in ragione della sua caratura 'relazionale', strettamente legata alla dimensione 'percettiva' che fonda la sua "descrittiva pura" della coscienza, la quale ha evidenti riscontri tanto in campo gnoseologico quanto in quello politico.⁹⁹ Inoltre come 'filosofia della relazione' la fenomenologia di Merleau-Ponty realizza, lo abbiamo visto, il perfetto incontro tra la filo-

⁹⁶ Così, secondo Semerari, proprio il fatto che Merleau-Ponty non si riconosca pienamente nella realtà sovietica del comunismo, cosa che gli è rimproverata da Lukàcs, gli consente in senso kantiano di riagganciarsi alle ragioni 'formali' di una *critica della ragion pratica* comunista. La forza di questa critica risiede, infatti, nel suo carattere ideale e formale. Cfr. R. Aron, op. cit., pp. 145-148; G. Semerari, op. cit., pp. 356-59; P. Ricouer, *Sympathie et Respect*, cit., p. 396.

⁹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, pp. 49-52. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 359-360.

⁹⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 362. Su certe intransigenze rivoluzionarie poco esistenziali e sulle contraddizioni che esse innescano in una pratica rivoluzionaria che voglia restare umana, senza esiti violenti, cfr. A. Camus, *I Giusti*, in *Tutto il teatro*, Bompiani, Milano 1960. Su un'evoluzione etica della soluzione comunista, in una complessa commistione d'elementi marxisti, puritani e keynesiani, cfr. A. Wesker, *Chicken soup with barley*, Evans Brothers, London 1961; *Roots*, Penguin, Harmondsworth 1959; *I'm talking of Jerusalem*, Penguin Books, Harmondsworth 1960; Cfr. G. Semerari, op. cit., n. 48, pp. 362-363.

⁹⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 363.

sofia e le scienze positive, approfondendo in senso trascendentale un progetto avviato da Husserl. La relazione tra filosofia e scienza,¹⁰⁰ se infatti affrontata in termini 'critici', garantisce, alla stessa ricerca filosofica quel margine di 'oggettività' e 'attualità', 'storicità' che altrimenti le potrebbe mancare, e che come limite 'astrattivo' le viene spesso imputato dai suoi detrattori.¹⁰¹ Semerari:

La *vaste respiration* fenomenologica non è più soltanto una metafora, quando la si veda nella continuità del circolo di scienza e filosofia. La filosofia non è definita da oggetti che le siano propri in esclusiva, non vi ha una divisione tra campo filosofico e campo non filosofico. Il campo è unico, ma i modi di sperimentarlo e d'interpretarlo sono differenti.¹⁰²

Così secondo Merleau-Ponty il compito che spetta ad una filosofia fenomenologica e marxista di cui egli si sente interprete, è quello di una 'vigilance'¹⁰³ critica nei confronti della storia, del sapere, della prassi e della civiltà, un 'vigilare' che si concretizza in una continua ricerca dedicata ad ogni ragione che si muova nelle dimensioni suddette, perché questo è l'unico modo in senso filosofico per poter ragionare intorno ad un problema di 'validità' rispetto alle diverse fenomenologie descritte. Detto altrimenti ed in senso fenomenologico, ogni volta si tratterà di trovare ciò che vi è di 'ragionevole' in tutto ciò che non può essere che "contingente", sebbene poi questa stessa dimensione 'ragionevole' delle cose coincida con un *vissuto* dai forti connotati esistenziali nella fenomenologia di Merleau-Ponty, con tutte le caratterizzazioni in senso intersoggettivo che la stessa è in grado ogni volta di mettere in evidenza.

Data questa dimensione intersoggettiva come momento trascendentale nella costituzione della coscienza, alcune coppie dogmaticamente contrapposte nella storia della metafisica riprendono ad essere comprese in una stessa filosofia della relazione fenomenologica: intelletto e ragione, soggettivo ed oggettivo, individuale¹⁰⁴ e sociale sono, infatti, aspetti di una stessa dialettica concreta che appartiene all'essere della coscienza, senza esa-

¹⁰⁰ Si veda inoltre come Semerari riconosca al Banfi un'attenzione particolare al problema del rapporto tra scienze e filosofia, nella misura della loro relazione, dove le prime garantiscono alla 'ricerca' un carattere 'universale', mentre la seconda le conserva una sua 'autonomia'. Cfr. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Firenze 1960, Parte Prima, capp. III-IV; *Uso dogmatico e uso critico della ragione*, in *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, pp. 267-276; *Osservazioni sull'uso critico della ragione*, in *La ricerca della realtà*, Vol. I, Sansoni, Firenze 1959, pp. 203-240.

¹⁰¹ Secondo Semerari, la centralità del problema gnoseologico, del problema della relazione tra la *filosofia* e le *scienze*, era stato avvertito in maniera evidente già in ambito idealistico, con una particolare urgenza da Schelling. Cfr. G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, p. 217 e ss.

¹⁰² Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 365-366. È Ricoeur, lettore di Husserl, a suggerire a Semerari quest'immagine del "respiro" come quella più appropriata per rappresentare il rapporto che la filosofia deve e può avere con le altre scienze. Si consideri come questo stesso movimento di ispirazione ed espirazione corrisponda ancora ad un'immagine della coscienza, compresa nella sua dinamica dialettica, caratterizzata da un continuo movimento che va dall'*essere in sé* all'*essere per sé* e viceversa: "Ideen II suggère l'image d'une vaste respiration qui fait alterner un mouvement d'influx ou de retour réflexif à l'égo pur de la phénoménologie et un mouvement d'expiration ou d'objectivation par quoi la conscience se stabilise dans du réel, dans des significations unes et signes d'être dites, signes du *légein* et du *lògos*". Cfr. P. Ricoeur, *Analyses et Problèmes dans «Ideen II» de Husserl*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", pp. 360-1. Si consideri, inoltre, come la dialettica fenomenologica di immanenza e trascendenza possa essere allo stesso modo altrettanto bene interpretata in termini intersoggettivi, come relazione trascendentale che ogni *ego* intrattiene con i suoi *alter-ego*, nella misura della loro relazione. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 367.

¹⁰³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 138-140.

¹⁰⁴ Si veda in questo senso il mancato approfondimento critico del lato *particolare* ed *individuale* della dimensione storica dell'essere, rimproverato da Merleau-Ponty a Weber. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, pp. 36-44.

sperazioni dogmatiche dell'uno o dell'altro fronte dinamico. Su questa linea interpretativa sembra attestarsi lo stesso Luckàcs di *Geschichte und Klassenbewusstsein*, nel momento in cui 'aggredisce' tutto il piano oggettivo, per altro letto in chiave dialettico-materialista, riconducendole al piano soggettivo della sua costituzione.¹⁰⁵ Sul carattere fenomenologico di certo marxismo, come quello di Luckàcs, insiste in modo particolare Semerari, istituendo un esplicito parallelo in questo senso tra fenomenologia e marxismo, avvalorato dalle tesi dello stesso Luckàcs di *Histoire et conscience de classe*, quando questi rimprovera a certe teorie economiche di matrice borghese una tendenza a proporre valori altrimenti connotati in senso ideologico e storico come 'naturali', quando invece una critica dell'economia politica dovrebbe sapere risalire ogni volta dalle istituzioni al *mondo economico vissuto*, come a quella dimensione trascendentale, partendo dalla quale è possibile proporre ogni descrizione di questo genere. Il punto di partenza in senso teoretico in questa indagine è rappresentato da una *totalité*, in cui tutti i 'fatti' devono essere letti alla luce della loro fenomenologia sociale: ogni realtà concreta va letta attraverso lo spettro fenomenologico di una 'totalità concreta' a cui appartiene, dove questa concretezza dipende dal maggior numero possibile di relazioni messe in gioco nell'analisi che ci si propone, fermo restando che ogni volta che si parla di una 'totalità' la stessa deve essere intesa nei termini di un processo teleologicamente caratterizzato, sempre in via di realizzazione.¹⁰⁶ La *totalità empirica* di cui tratta Luckàcs in *Geschichte und Klassenbewusstsein* è, infatti, per Semerari una *totalità esistenziale*, ovvero una *totalità delle relazioni*, laddove proprio il carattere esistenziale e relazionale di questa totalità resta a garanzia della sua apertura costitutiva di senso.

Sempre in questo contesto argomentativo, si comprendono ad avviso di Semerari le posizioni del Sartre di *Les Communistes et la Paix*,¹⁰⁷ coerenti nella sostanza con le ragioni esposte in *L'Être et le Néant*. La coincidenza d'argomenti si giustifica alla luce di una doppia dialettica, caratterizzata da una parte da un estremo volontarismo, che si costituisce tuttavia come risposta ad un assoluto oggettivismo dialettico fatto valere in sede storico-politica dall'altra. Il "creazionismo" assoluto sostenuto da Sartre si inquadra in una prospettiva irrazionale, le cui ragioni si fondano in una risposta metafisicamente esasperata ad una dialettica storica oggettiva. Per Merleau-Ponty quella di Sartre è in campo politico una soluzione legata in senso metafisico ad un'idea 'intuizionista', che induce a sua volta chi la adotta ad assumere una tendenza ad una visione simultanea di tutta una serie di istanze sostanzialmente in contraddizione, che altrimenti considerate costituirebbero altrettanti poli dialettici in relazione.

Detto diversamente, quello che manca nella prospettiva politica di Sartre è secondo Semerari una comprensione dialettica ed aperta delle relazioni intersoggettive, che legano le diverse posizioni soggettive in una relazione, in cui ciascuna può affermare la 'singolarità' delle sue caratteristiche, senza pregiudicare il rapporto che la lega alle altre. D'altra parte, Semerari è profondamente convinto che le posizioni di Sartre sul comu-

¹⁰⁵ Cfr. G. Luckàcs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über marxistische Dialektik, Malik-Verlag, Berlin 1923; tr. fr. *Histoire et conscience de classe*. Essais de dialectique marxiste, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960, dove i fenomeni del 'fatalismo' e del 'volontarismo' sono visti dallo stesso Luckàcs come altrettante espressioni di una comprensione dialettica della storia sostanzialmente sbilanciata, in senso oggettivo o diversamente soggettivo, senza una reale mediazione tra i due termini di una relazione altrimenti trascendentale. Sul punto in questione Semerari ha insistito a più riprese, fin dai suoi primi scritti dedicati alla *critica del concreto* di Carabellese.

¹⁰⁶ Cfr. G. Luckàcs, op. cit., pp. 25-31.

¹⁰⁷ Cfr. J. P. Sartre, *Les Communistes et la Paix*, in «Les Temps Modernes», nn. 81, 84-85, 101.

nismo siano per lo più improntate ad un certo velleitarismo filosofico e storico, soprattutto nel momento in cui lo stesso Sartre propone un'immagine sempre del comunismo assolutamente rivoluzionaria, come assetto politico che non ha precedenti e che deve ancora realizzarsi, completamente. Merleau-Ponty accuserà Sartre di avere una visione sostanzialmente 'immaginaria' del problema politico, mai improntata ad una concreta considerazione dei problemi.¹⁰⁸ Non bisogna dimenticare poi come questa stessa immagine del comunismo non sia altro se non un riflesso politico di una filosofia altrimenti tutta indirizzata a sostenere la negazione della relazione tra il soggetto ed il mondo. Ad una filosofia dell'istante creativo, quella di Sartre, Merleau-Ponty contrappone una filosofia del tempo, in cui è possibile una dialettica delle diverse relazioni in gioco, il cui sviluppo non è prevedibile, per quanto possa essere compreso all'interno di una prospettiva 'totale', in cui resta prevalente una visione dell'umano in grado di mettere in luce il suo essere 'contingente', ovvero ancora solo 'possibile'.¹⁰⁹ Da tutto ciò ne deve conseguire un nuovo concetto di 'umanesimo'. Semerari:

Il concetto, perciò, del nuovo umanesimo non può essere ricercato e compreso che, da un lato, nell'abbandono di qualsivoglia necessario in sé o assoluto – fuori dell'uomo, nell'uomo o come l'uomo stesso – e, dall'altro, nella più radicale esperienza di quella *insecuritas* dell'essere, che si può sperare di superare verso un ordine relativamente stabile e garantito, nella misura in cui riesce a mantenere positivo e reversibile il rapporto intenzionale tra l'immanenza della coscienza esistenziale e la trascendenza dell'orizzonte mondano.¹¹⁰

Dietro quest'umanesimo fatto di *insecuritates* resta un progetto filosofico, riconducibile a Merleau-Ponty, condiviso pienamente da Semerari, che scriverà:

Noi probabilmente ci troviamo ad una svolta decisiva del lavoro filosofico e del suo stesso significato: come Merleau-Ponty dice in *Existence et Dialectique* è indubbio che sebbene sia difficile pronosticare il futuro della filosofia, la filosofia rinuncerà sempre di più a proporsi come spiegazione assoluta della natura e della storia, mentre si andrà profondamente affinando il suo radicalismo critico. La dialettica cessa di essere uno *scherzo* intellettualistico, che ammorbidisce e fittiziamente risolve i contrasti e gli antagonismi della vita vissuta, per coincidere con la trama in continua tessitura delle relazioni inter-umane e fra gli uomini e le cose, relazioni che non sono pregarantite da alcun provvidenzialismo ma dipendono unicamente dalla disposizione dell'esistente verso il mondo e dal modo come avvengono i processi di interiorizzazione ed esteriorizzazione. La filosofia dell'avvenire sarà tanto meno fiduciosa in un sistema-precostituito di verità assolute, quanto più si identificherà con la presa di coscienza dell'uomo esistente sul mondo, sulla società e su se stesso.¹¹¹

Conclusa questa sorta di premessa fenomenologica alla ricerca di Giuseppe Semerari negli anni sessanta, il nostro studio proseguirà articolandosi in due diverse sezioni, che raccoglieranno rispettivamente *Responsabilità e comunità umana*¹¹² e *Filosofia come rela-*

¹⁰⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, p. 262.

¹⁰⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 275. Per una difesa di Sartre rispetto alle critiche di Merleau-Ponty, cfr. S. De Beauvoir, *Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme*, in «Les Temps Moderns» 1955, pp. 2072-2126, poi in S. De Beauvoir, *Privilèges*, Gallimard, Paris 1955, pp. 201-272.

¹¹⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., pp. 381-382.

¹¹¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 377-378; cfr. inoltre, per il riferimento a Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 194-200.

¹¹² Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, *Ricerche etiche*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bari, 1960; una seconda edizione dell'opera, sulla quale si è basato il nostro studio, risale al 1966: *Responsabilità e comunità umana*, *Ricerche etiche*, Lacaita Editore, Manduria 1966. Per le differenze tra le due edizioni, cfr. le *Avvertenze* alla II edizione, p. 12.

zione¹¹³ da una parte, e *Scienza nuova e ragione*¹¹⁴ e *La lotta per la scienza*¹¹⁵ dall'altra. La distribuzione di queste quattro opere in due diversi momenti si giustifica in primo luogo per una ragione editoriale, avallata dallo stesso Semerari, che pubblicò insieme *Scienza nuova e ragione* e *La lotta per la scienza* in un unico volume nel 1979, intitolato *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*,¹¹⁶ mentre i primi due saggi sono stati da noi accostati per ragioni cronologiche, in quanto riprendono alcuni studi dello stesso Semerari, editi a cavallo tra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta.

¹¹³ Cfr. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro librario", Sapri 1961.

¹¹⁴ Cfr. G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Università degli Studi di Bari, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Lacaita Editore, Manduria 1961; II edizione, Edizioni Silva, Milano 1966.

¹¹⁵ Cfr. G. Semerari, *La lotta per la scienza*, Edizioni Silva, Milano 1965.

¹¹⁶ Cfr. G. Semerari, *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini, Per un razionalismo filosofico-politico*, Bertani, Verona 1979.

CAPITOLO III

LE SCELTE, LE RESPONSABILITÀ, I VALORI COMUNITARI

Che cosa significa scegliere, che cosa comporta per l'essere "concreto" della coscienza, dunque ontologicamente ed in senso trascendentale, fare una scelta? Come cambia il mio essere, il mio modo d'essere in ragione delle scelte che faccio? E ancora, in quale contesto, in quale 'situazione' compio le mie scelte e che cosa mi condiziona? A queste e ad altre domande possibili così risponde Semerari:

Per l'uomo lo scegliere è sempre uno *sceglersi*. Qualunque scelta è per l'uomo, scelta *dell'essere* e *per l'essere* suo: *l'uomo è quello che le scelte fanno essere*. Ogni scelta si traduce in un *modo di essere* dell'uomo, che viene confermato o alterato, migliorato o peggiorato da una scelta ulteriore che fonda un nuovo modo d'essere.¹

Ovvero, se passiamo ad una versione fenomenologica delle domande formulate, Husserl si sarebbe diversamente chiesto in *Ideen II*:

Quale modificazione comportano l' "io posso", l' "io sono in grado", l' "io sono capace"?²

Se la filosofia per Semerari è essenzialmente "critica del concreto", allora la sua riflessione filosofica sul problema morale, su quello etico, su una possibile genealogia fenomenologica di concetti come 'libertà', 'scelta', 'valore', consisterà essenzialmente in una critica delle condizioni in virtù delle quali è possibile parlare di un 'essere responsabile', con un'attenzione rigorosa a quelle componenti genetiche e costitutive che corrispondono alla struttura della coscienza, con specifico riferimento a chi può essere detto 'responsabile' delle azioni che compie.

§ 1. Forme della Morale. Nella prefazione a *Responsabilità e comunità umana*³ Semerari apre il versante della sua ricerca etica e morale, partendo anche in questo caso dagli esiti ultimi del kantismo, ripreso nelle forme e nei modi tipici della *critica del concreto* di Pantaleo Carabellese. Posto un orizzonte costitutivo di senso pratico, per Semerari l'uomo è concretamente, ontologicamente 'libero', essenzialmente 'autonomo' nella determinazione del suo essere morale, perché in primo luogo la costituzione della sua condotta

¹ Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, *Ricerche etiche*, II edizione, Lacaita Editore, Manduria, 1966. Questa del 1966 è appunto la seconda edizione di un libro intitolato nello stesso modo, uscito la prima volta nel 1960 (G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, *Ricerche etiche*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bari, Bari 1960). Nella seconda edizione Semerari non pubblicherà tutta la seconda parte del libro del 1960, mentre aggiungerà due nuovi saggi, rispettivamente *Etica problematica* (cfr. ivi, cap. I, già pubblicato come *La mia prospettiva etica*, in "Ethica", n. 3, pp. 161-173), *Libertà e valore* (cap. IV, invece inedito). Tutto il capitolo che segue è uno studio di *Responsabilità e comunità umana*, nella sua edizione del 1966.

² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B. V., 1952; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro secondo, Einaudi, Milano 2002, p. 259.

³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 7-12.

morale non dipende in alcun modo dalla sua condizione strutturale e naturale: essere liberi in modo positivo significa, in prima istanza, essere liberi dalla catena dei rapporti causali, che lega altrimenti fenomeni diversi dall'essere 'uomo', in ragione delle loro rispettive determinazioni ontologiche. Stando così le cose, e sempre secondo Semerari lettore di Kant, l'uomo, se risulta essere 'cattivo', non lo è in modo naturale, ma perché libero di esserlo, perché libero di trasgredire, derogando dalla legge morale, nella forma in cui la stessa si presenta in quanto 'imperativo etico', immanente alla sua coscienza (in questa possibilità trascendentale derogante, com'è noto, consiste propriamente quel fenomeno che Kant ha chiamato 'male radicale').

La libertà è, allora, un principio di 'indeterminazione', ovvero corrisponde ad un'ontologia essenzialmente indeterminata, che è quella dell'uomo. I risvolti di questa indeterminazione ontologica sono etici, estetici, gnoseologici, politici, morali, perché, scrive Semerari: "L'uomo è possibilità indeterminata di determinazioni".⁴ La sua libertà, la libertà che l'uomo pratica nel momento delle sue scelte etiche, estetiche, politiche e morali, implica sul piano logico trascendentale (esistenziale) tutti i rischi legati a questo esercizio, soprattutto se compiuto fuori d'ogni determinazione essenziale delle sue ultime ragioni: se si è ontologicamente emancipati, perché mai determinati da una 'meccanica' delle scelte, ogni possibilità, nella sua determinazione concreta, si offrirà con tutti i rischi che ad essa sono connessi, perché un uomo libero non ha mai la garanzia del successo per le scelte che compie.

Quale è il limite che Semerari attribuisce a Kant nella sua critica della ragion pratica? Lo stesso che Carabellese gli aveva riconosciuto in sede teoretica: la determinazione formale della coscienza, sottoposta a critica, manca tutta la concretezza in cui si svolge altrimenti la vita, al punto che la stessa felicità riconosciuta come possibile per la coscienza è solo oggetto di una scelta libera, ma assolutamente 'dogmatica'.⁵ Semerari:

Kant ha sentito la libertà come scelta e rischio, ma ha trascurato il luogo spazio-temporale, la situazione, delle scelte. Se c'è scelta essa ha significato unicamente nell'ambito di una situazione. In tal modo può essere evitato il pericolo della distruzione dell'individualità richiesta dalla morale kantiana, che è morale del sacrificio, e può essere aperta la via a una morale della responsabilità cioè del *lavoro dell'uomo nella comunità mondana*, il cui solo postulato metafisico è un'antropologia radicalmente problematica e aperta, non risolubile se non nei termini di definizione della personalità di ciascun uomo come individuo nella sua relazione attiva e positiva con gli altri, nel mondo.⁶

La libertà delle scelte, dunque, si compie sempre in un contesto, in 'situazione'. Il rischio che si corre nella determinazione del proprio destino si realizza in un contesto concreto, perché definito dalle coordinate temporali e spaziali in cui le stesse scelte vengono compiute. La libertà di un uomo e il suo esercizio, fuori da ogni meccanica naturalistica, si determinano in un tempo e in uno spazio che sono finiti, in cui ciascun artefice delle proprie scelte può essere ricondotto alle sue responsabilità, perché agisce in un tempo e in un luogo, in una continua relazione con gli altri che gli sono di fronte, anch'essi impegnati nel loro rispettivo esercizio libero. La forma dell'imperativo categorico kantiano può, così, 'riempirsi' di tutta una serie di significati responsabili e concreti, se si vuole 'per-

⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 9.

⁵ Senza contare poi come Kant separi nettamente i piani epistemologici e pratici nella sua considerazione critica dell'essere concreto della coscienza, cosa che Semerari ha imparato ad escludere fin dai suoi studi condotti sotto la guida di Pantaleo Carabellese. Cfr. G. Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, pp. 21-22.

⁶ Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, p. 10.

sonali', perché ciò che una coscienza compie, lo realizza in una relazione continua e concreta con i suoi *alter-ego*, in un tempo e in uno spazio, che sono sì formalmente indeterminati, ma allo stesso modo concretamente riempiti di tutti i significati di cui si è detto.

Questo nuovo imperativo della responsabilità morale della coscienza ha, per Semerari, un significato fenomenologico. Se si vuole arrivare ad *un'antropologia radicalmente problematica e aperta*,⁷ se si vuole dare un significato filosofico alla libertà di cui l'uomo dispone nell'epoca del trionfo delle scienze e della tecnica, bisogna saper recuperare il cuore intenzionale in cui si svolge ogni libera iniziata, fosse anche scientifica. La lezione fenomenologica di Husserl assume per Semerari, in *Responsabilità e comunità umana*, un significato ed un valore che sono morali, etici e politici.

Per tradurre la questione pratica in termini fenomenologici, possiamo infatti iniziare a domandarci, con Semerari, se intanto fenomeni come la scienza e la tecnica, genericamente intesi, siano qualcosa di autonomo, oppure queste diverse costituzioni siano rette da una teleologia immanente razionale, evidentemente umana, che spiegherebbe il loro significato, a partire dalle diverse situazioni in cui si possono compiere tutte quelle scelte che saranno poi dette scientifiche. La lotta a fenomeni come il meccanicismo e il determinismo scientifico (e non diversamente la polemica filosofica contro ogni forma di 'irrazionalismo', che si atteggi in modo esistenzialista) si può svolgere, per Husserl, come per Semerari, passando attraverso un'attenta genealogia delle intenzioni costitutive di senso, che stanno a fondamento delle diverse situazioni in cui si compiono certe scelte, di cui poi restano tracce solo formali. Semerari:

Al livello scientifico, la responsabilità è il recupero della intenzionalità smarrita dalle scienze positive nel loro travolgente sviluppo moderno. Proporre la questione della responsabilità dello scienziato come persona e dell'indagine scientifica stessa è chiedersi se esista, e quale sia, una teleologia immanente dell'umanità e se abbia una pretesa originale, nel momento presente, l'esercizio della filosofia.⁸

Prima "evidenza" da recuperare attraverso quest'*epoché* puntata verso una genealogia morale è, allora, quella che rende conto di un uomo libero e responsabile delle sue azioni e delle sue scelte, perché sempre in movimento in un contesto, in cui lo scenario dei suoi atti è disegnato, sì dalle sue diverse intenzioni costitutive di senso, ma in un continuo incontro con un *mondo della vita* che dà concretezza a quelle intenzioni, riempiendole, siano esse poi intenzioni scientifiche o di diversa natura. Ora, se una nuova *critica della ragion pura* deve saper riacquistare tutta la concretezza che le è mancata nella versione kantiana, se deve approfondirsi in senso fenomenologico fino alle evidenze ultime di una logica ontologica, concreta e trascendentale, allora da questa nuova critica, secondo Semerari, non possono, non devono essere esclusi tutti quei fenomeni politici altrimenti presentati come dati scientifici, assenti in una considerazione trascendentale delle responsabilità della coscienza, che si pretende rigorosa, ma che male interpreta questo rigore. Detto altrimenti: è possibile, si domanda Semerari, non analizzare il fenomeno 'scienza' e tutta la sua diversa fenomenologia in una nuova critica della ragion pratica, come se gli oggetti della scienza, non avessero un significato etico e politico, come se la stessa scienza non avesse un suo peso specifico nella determinazione fattuale e libera delle scelte di ogni singola coscienza, nello svolgimento della sua vita? Semerari:

Queste motivazioni significano che, per Kant, il principio della morale 1) è universale, ma lo è solo per il sacrificio dei termini fattuali (*i dati empirici*) e percettivi (*la opinione*), che definiscono la

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

effettiva situazione e la individuazione esistenziale di ciascun agente morale, 2) fa a meno della scienza in quanto conoscenza del mondo, ma per questo disimpegno dal mondo è costretto a restare nella sfera della mera intenzionalità, dell'astratto ideale normativo a cui sono indifferenti le condizioni e le conseguenze del suo realizzarsi, 3) non può essere concepito che nella forma autoritaria dell'imperativo (categorico, per giunta) al punto che sarebbe contraddittoria una morale che non contraddicesse alla spontaneità, alle inclinazioni, agli istinti, ecc.⁹

Per quanto il 'rigore pietistico' messo da Kant nella sua determinazione formale della ragion pratica¹⁰ costituisca in sé una garanzia universale di giustizia, il ragionamento etico che ne risulta, non ha per Semerari tutta l'efficacia etica e politica che invece dovrebbe dimostrare, proprio perché esclude dalle sue considerazioni la complessa realtà materiale in cui si compie la libertà dell'uomo. Si può arrivare a 'fondare' in senso trascendentale la responsabilità delle azioni di una coscienza, se si riconduce il principio delle sue scelte alla libertà immanente, che la caratterizza. Ma compiuto questo passo critico nell'analisi del fenomeno 'responsabilità', bisogna chiedersi se si possa ancora passare sotto silenzio, in questa determinazione morale delle cose, il corpo della coscienza, o ancora la sua storia "materiale", anche personale, in nome di un'esigenza di universalità ed autonomia, fatta valere nella determinazione formale del problema morale.¹¹

§ 2. Genealogie di un 'sapere' essere responsabili. Un fondazione trascendentale del problema pratico implica dunque, secondo Semerari, su un piano critico, il fatto che si riconosca in primo luogo come una considerazione statica e non genetica dei problemi morali della coscienza, sia di per sé insufficiente. In questo senso *la coscienza interna del tempo* descritta da Husserl nelle sue *Lezioni* costituirà l'orizzonte teoretico, la "situazione trascendentale" per eccellenza, all'interno della quale bisogna condurre ogni indagine che interessi la coscienza, anche quando questa sia guardata a partire da una sua fenomenologia pratica. Fatta questa premessa fenomenologica, e ritornando alla prospettiva teoretica da cui Semerari guarda in *Responsabilità e comunità umana* al problema morale, posto che le forme della relazione tra gli uomini possano essere considerate il risultato ultimo di un'evoluzione nella storia dei loro rapporti, sarà necessario convertire la *critica della ragion pratica* kantiana in una genealogia della morale di tipo fenomenologico, proprio per comprendere come un imperativo possa essere diventato 'categorico', in ragione di un suo sviluppo diacronico e dialettico fatto di istanze costitutive di senso molto diverse tra loro. Fenomenologia, materialismo dialettico, esistenzialismo, evoluzionismo e neoevoluzionismo convergono nel ragionamento etico e morale di Semerari, in un unico spettro teoretico che corrisponde ad una genealogia di quei formalismi critici, che mostrano solo l'universale delle forme della convivenza civile, senza dar conto della storia delle loro costituzioni particolari. La *roccia* della coscienza morale emerge, così, tra la *sabbia* del suo divenire storico: di tutto questo si può e si deve tentare una fenomenologia, una genealogia etica e morale rigorosa. Semerari:

Sappiamo ora che la coscienza è piuttosto l'esito e il livello più alto di complessi processi e meccanismi, che si definiscono nel corso del dibattito che l'uomo ingaggia con i suoi simili e con le resistenze dell'ambiente in cui vive. Sappiamo ora che i modi in cui riusciamo a soddisfare i nostri bisogni, i nostri impulsi, le nostre tendenze organiche e l'esperienze che, senza potercene dar conto, abbiamo fatte nella vita pre-natale e nella prima infanzia sono decisivi per la costituzione e l'orientamento del nostro comportamento cosciente, sì che le produzioni della coscienza sono anche il

⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 20.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 20-21.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 21-22.

rispecchiamento o la interpretazione o la memoria di più originari rapporti esistenziali e di più profonde reazioni biologiche.¹²

Per poter realizzare questo progetto critico di studio di una nuova ragion pratica responsabile, bisogna sapersi collocare teoreticamente a metà strada tra l'autonomia tutta 'immanente' dell'imperativo categorico kantiano e l'apertura 'trascendente' sul *mondo della vita* delle intenzioni costitutive di senso della coscienza descritta da Husserl, trovando tutti i margini necessari per una loro conciliazione teoretica: la 'ragion pratica' analizzata da Semerari in *Responsabilità e comunità umana* è libera e responsabile, perché è autonoma nella determinazione del suo destino, perché è aperta intenzionalmente sulla 'situazione' in cui vive, nello spazio e nel tempo degli atti che le vengono imputati. Proprio dai risultati di questa attenta combinazione di prospettive 'critiche' e 'fenomenologiche' bisogna trarre tutti gli spunti necessari per approfondire il problema 'morale', non trascurando, come abbiamo visto, il peso che le scienze hanno nella determinazione della condotta morale di una coscienza. Di fatto, il grado di responsabilità direttamente proporzionale alla libertà del soggetto, a cui quella responsabilità viene attribuita, non può non dipendere anche da quello che lui stesso 'conosce' e da quello che egli dimostra di 'saper' fare: la sua conoscenza delle cose, la sua scienza, lo rendono libero e dunque responsabile di quello che fa, anche in ragione di quello che ha imparato a fare, con gli strumenti di cui dispone. D'altra parte lo stesso fenomeno 'scienza' ha, in sé, tutta una serie di significati etici e politici che andranno messi in evidenza, *sempre di nuovo*: le risorse di cui uno dispone sul piano scientifico non sono i correlati di un puro desiderio di conoscenza, ma corrispondono ai risultati raggiunti da chi cerca risorse 'utili' a garantire la sua sicurezza, come quella di chi vive nella stessa situazione insieme a lui. Semerari:

Del resto, la scienza stessa – quando non la si consideri unicamente negli aspetti strettamente obiettivistici e tecnicamente formali e la si veda, innanzi tutto, come *atteggiamento scientifico* – si manifesta provvista di una specifica e pregnante intenzione etica, perché esprime *la volontà dell'uomo di sottrarsi alla originaria insicurezza esistenziale e di rendersi responsabile del mondo in cui abita, e in definitiva, di se stesso attraverso la conoscenza e l'esercizio degli interventi e dei controlli che solo la conoscenza può consentire*.¹³

Insomma, e detto altrimenti, si è responsabili del mondo in cui si abita, se si è in grado di intervenire attivamente e in modo consapevole sullo stesso. Come Husserl riconduce ogni logica formale alla sua matrice trascendentale, così Semerari rilegge gli esiti ultimi cui giunge il formalismo etico kantiano alla luce di tutte quelle logiche trascendentali, materiali e concrete, altrimenti escluse in una considerazione astratta del problema morale. Quella descritta da Semerari è, infatti, *un'etica dal basso*¹⁴: il soggetto delle possibili responsabilità non attende rivelazioni che gli dettino dall'esterno un decalogo, o gli dicano nell'immanenza della sua coscienza che cosa sia giusto fare, perché le sue scelte si compiono *in basso*, nella logica trascendentale di tipo 'esistenziale' che caratterizza la sua vita, i cui risvolti possono essere di diverso ordine, dal momento che gli stessi vanno da ragioni

¹² Cfr. G. Semerari, *La mia prospettiva etica*, in "Ethica", n. 3, 1965, poi in G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, p. 16.

¹³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 23. I corsivi sono di Semerari.

¹⁴ A questa *etica dal basso* Semerari contrappone tutte quelle metafisiche della ragion pratica, che fondate su un apparato dottrinario religioso, nelle loro prescrizioni demandano ad un principio trascendente l'intera metafisica delle responsabilità. La posizione di K. Barth sul ruolo salvifico della grazia nell'*Epistola ai Romani* è considerata da Semerari emblematica da questo punto di vista. Cfr. ivi, pp. 22-24. Cfr. K. Barth, *Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 412-420.

prettamente epistemologiche ad altre che possono essere interpretate in termini diversamente biologici. La complessità e l'ambiguità (Merleau-Ponty) del *mondo della vita* (Husserl) in cui la coscienza compie le sue scelte non implica restrizione ermeneutiche di alcun tipo. Per tutte queste ragioni Semerari potrà scrivere:

L'etica contemporanea è il rovesciamento dello schema kantiano. Essa, in primo luogo, rivaluta proprio gli elementi messi in disparte da Kant, perché sono essi che delimitano il campo esistenziale dentro il quale diventa significativa l'azione morale e fanno sì che il soggetto reale e imputabile di questa azione non sia soppresso da un'astratta universalità. La esigenza essenziale del principio di felicità, che solitamente sfugge ai suoi critici inclini piuttosto a confondere la felicità con la soddisfazione edonistica banale, è che la definizione dell'ideale morale avvenga totalmente nell'orizzonte dell'esistente empirico, sensibile, individuato e individuabile, che ha un suo corpo proprio, così e così strutturato, e ha una storia con questi e non altri contenuti.¹⁵

Il carattere problematico di questa nuova etica esclude inoltre, a priori, che si possano dare soluzioni 'definitive' ad ogni problema sollevato: non è dato stabilire che cosa siano la saggezza, la santità e il coraggio e che cosa siano una volta e per tutte. Il carattere non conclusivo dei dialoghi giovanili platonici costituirebbe per Semerari una dimostrazione di questa impossibilità. Senza arrivare ad un Socrate presunto progenitore di un'etica problematica, sono Moore e Dewey a non ammettere soluzioni del genere in campo etico.¹⁶ L'idea che si possa intuire una determinazione definitiva di un problema morale della coscienza è piuttosto l'effetto di una sorta di *fallacia naturalistica*, che nel momento in cui non rispetta il necessario rigore argomentativo nel sostenere le proprie posizioni, sposta idee e metodi da un campo 'epistemologico' ad un altro, diversamente 'morale', senza cogliere le differenze essenziali, che si disegnano ai confini tra queste due diverse regioni ontologiche in cui si sviluppa la vita della coscienza.

Il punto, secondo Semerari, è che anche nella discussione 'pratica' delle strutture della coscienza, ciò che va assolutamente evitato sono tutti gli estremismi di carattere metafisico, di qualunque natura essi siano. Le ragioni etiche e morali di una coscienza vanno guardate con occhio umano, senza con questo eccedere in pessimismi o ottimismo, i quali 'trascendenti' o 'immanenti' che siano, perdono la misura dell'oggetto che hanno la pretesa di indagare. Semerari:

Perciò la nuova etica abbandona ogni forma di ottimismo e di pessimismo. Tanto l'ottimismo quanto il pessimismo sono il corollario di un punto di vista filosofico precostituito, che occulta il modo di essere proprio dell'uomo esistente, che se non può tutto, può almeno qualcosa, e, se non gode di garanzie assolute e definitive, può nondimeno lavorare a procurarsi in qualche misura quelle sicurezze di cui abbisogna e che gli possono essere permesse dal suo sforzo scientifico verso la responsabilità della propria esistenza.¹⁷

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 21.

¹⁶ Sia sul carattere non definitivo dei dialoghi platonici giovanili, e sul suo possibile significato etico e politico, sia sulle posizioni di Dewey e Moore, cfr. *ivi*, pp. 25-6.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 26-27. Scrive inoltre Semerari: "Invece, l'ottimismo e il pessimismo, al di là delle opposte conclusioni, muovono dallo stesso errore ottico di considerare l'uomo o infallibilmente assistito e assicurato da forze extraumane o sovraesistenziali (Dio, natura, storia, Chiesa, Classe, Razza, Nazione, Partito, ecc) o irrimediabilmente perduto a motivo del suo essere finito ed esistente: in ambedue i casi, si tratta di una preconcepita sfiducia verso l'uomo così com'è e si pensa che egli o è destinato a salvarsi sempre grazie all'intervento di un potere metafisico o quasi-metafisico e metafisicizzato oppure, quando sia lasciato al gioco delle sue effettive possibilità, è condannato ad andare fatalmente alla rovina". Cfr. *ivi*, p. 27.

Se si accetta il parametro metafisico scelto da Semerari nelle sue analisi critiche e pratiche, ovvero quello delle responsabilità e delle insicurezze umane, degli atti liberi e delle situazioni problematiche in cui questi si compiono, non ci si perde, allora, in metafisiche morali di accento dogmaticamente positivo o negativo, che escluderebbero considerazioni di questo tipo. *Lettera al Padre* di Kafka rappresenta in questa prospettiva meglio di qualunque filosofia questa condizione di alienazione etica, in cui si trova inscritto tutto il decalogo tradizionale dei comandamenti eteronomi: di fronte ad un padre enorme, colossale, autocrate, che incute paura non ci sono alternative, non ci sono vie di fuga, non ci sono nemmeno responsabilità.¹⁸ Il problema etico va sempre affrontato muovendo dal 'basso' e perché questo diventi possibile, bisogna svincolarsi da tutto l'impianto etico tradizionale, che corrisponde ad un'etica *per adulti*, per usare un'espressione di Lapassade.¹⁹ In tal modo diventerà possibile riprendere il problema stesso della Morale non da una prospettiva compiuta delle cose, perché ormai riflesso di una coscienza 'matura', ma attraverso la considerazione di ogni problema in un quadro più complesso in cui ciò che *si deve*, si iscrive in una più articolata strategia dell'esistenza, estremamente complessa, in molti casi ontologicamente 'ambigua'.

In ogni caso, Semerari ci ricorda che non è più possibile proporre, in nessun campo d'indagine, alcun modello sostanzialistico, che si traduca poi in una fenomenologia che non lasci spazio alcuno alle differenze, agli slittamenti di senso, alle mancate definizioni. In campo pratico, dal suo punto di vista, un'etica come quella di Spinoza²⁰ non è più sostenibile, perché una rinnovata *critica della ragion pratica* deve piuttosto aprirsi ad una nuova metafisica, che faccia del principio 'relazione' il suo cardine ermeneutico. Così in *La mia prospettiva etica*, primo capitolo di *Responsabilità e comunità umana*, egli scriverà:

«Che la morale sia relazionale vuol dire che il campo della sua determinazione non può essere circoscritto altrove che nel fascio delle relazioni in cui consiste l'esistente. Ciò che esiste, comunque esista, dipende da certe relazioni ed è il termine di relazioni. Ciascun esistente è un sistema indefinitamente aperto di relazioni e ciò che diciamo mondo, o al limite, l'essere è il sistema degli infiniti sistemi relazionali in relazione.»²¹

Una nuova metafisica della ragion pratica, in tutte le sue possibili declinazioni, deve saper ripartire, allora, e sempre di nuovo, da quella domanda posta da chi si negava allora ad una categorizzazione esistenziale sua e della sua filosofia (Heidegger), mentre sapeva chiedersi: perché *infine l'essente e non piuttosto il nulla?*²²

§ 3. Responsabilità immanenti e trascendenti.²³ Il fondamento metafisico di questo 'sistema di sistemi' in relazione è secondo Semerari la stessa coscienza, la cui struttura

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 28. Cfr. G. Lapassade, *L'entrée dans la vie*, Éditions de Minuit, Paris 1963, p. 196 e ss. L'esistenza in cui è compresa diversamente la vita di una coscienza le impone un continuo confronto con la dimensione iletica, sua e della natura che la circonda ('natura' intesa come *orizzonte di determinazione topografica del comportamento*). In questo contesto gli istinti costituiscono un momento di continuo rinnovamento dello stesso complesso di valori di una coscienza (l'etica spinoziana, da questo punto di vista, non rappresenta per Semerari un modello ermeneutico credibile da un punto di vista pratico). Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 30. Cfr. inoltre B. F. Skinner, *Science and human behaviour*, McMillan, New York 1960.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 29.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

²² Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphisik?*; F. Cohen, Bonn 1929; tr. it. a cura di E. Paci, *Che cos'è la metafisica?*, Bocca, Milano 1943.

²³ Parte di questo paragrafo riprende le ricerche esposte da Semerari in un suo articolo del 1955, *Metafisica e responsabilità* (in AA. VV. *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna 1955, pp. 152-168, poi in *Responsabilità e comunità umana*, pp. 33-56).

intenzionale può essere ricondotta, a sua volta, alle due dimensioni che caratterizzano essenzialmente il suo essere: l'immanenza, la trascendenza. La coscienza concreta delle cose è, infatti, una coscienza 'immanente' del tempo, intenzionalmente aperta in modo 'trascendente' sul *mondo della vita* che le appartiene. Ora proprio queste immanenze e trascendenze della coscienza impongono ad ogni questione uno spessore problematico, per cui la stessa problematicità dell'oggetto filosofico 'morale' è diretta conseguenza del soggetto che la studia, un soggetto problematico, che indaga in primo luogo se stesso, la sua natura, secondo i modi che gli sono caratteristici. Semerari:

[...] l'assumere l'uomo come struttura radicalmente problematica importa che ciò che differenzia l'uomo da ogni altro ente è appunto *la possibilità che egli si ponga il problema di se stesso, avanti ogni problema*, sì che un problema acquista un senso umano solo se in esso sia contenuto, in qualunque forma, il problema dell'uomo intorno a se stesso.²⁴

Dato un soggetto ed un oggetto problematici all'indagine filosofica, l'unica metafisica possibile della ragion pratica, per Semerari, sarà, allora, una metafisica delle domande,²⁵ cui corrisponde, d'altra parte, una fenomenologia della continua apertura del senso delle cose, proprio perché l'esistenza della coscienza e il mondo che la riguarda non sono oggetti possibili di una 'definizione'. Definire l'oggetto 'uomo' significherebbe infatti non comprendere il suo significato, ontologicamente 'problematico'. Semerari:

La problematicità contemporanea è radicale, perché tocca le radici stesse dell'esistenza umana e rimette ogni volta daccapo in discussione il suo significato. Come non è definitivamente dato il mondo, come non è per sempre assicurata l'esistenza, così non è nemmeno definito una volta per tutte il significato dell'esistenza e del mondo anzi, sotto questo riguardo, la problematicità diventa iperproblematicità al limite dello scetticismo.²⁶

Questa metafisica delle domande si articola a partire da una considerazione dell'essere di coscienza, la cui esistenza è sempre determinata dalle situazioni in cui vive. Anche quest'ultima dimensione trascendentale della coscienza, il suo 'essere in situazione', secondo Semerari, ha un suo particolare spessore problematico: il soggetto delle scelte problematiche vive in un mondo altrettanto problematico. Il mondo che appare alla coscienza non ha in sé nulla di 'necessario', anzi per certi versi è come retto da una sua intrinseca 'casualità' che non risponde ad alcuna logica della rappresentazione, come sembra ammettere lo stesso Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*. Semerari:

Non c'è nulla che possa dimostrare la necessità del mondo nella sua esistenza e nel modo di questa esistenza. La casualità, di cui discorre nel *Tractatus logico-philosophicus* il Wittgenstein, è la manifestazione della struttura problematica quale disponibilità per quel significato, che il mondo può assumere allorquando l'uomo muove verso di esso per risolvere la propria problematicità.²⁷

In questa nuova prospettiva etica e morale rivolta allo studio della problematicità degli atti della coscienza e delle situazioni in cui essa opera, non c'è più spazio per una filosofia che voglia, invece, fare perno su 'trascendenze' o 'immanenze' assolute. Dato quest'assetto problematico all'oggetto filosofico, per Semerari non sono, infatti, più ammissibili teoresi della coscienza che puntino tutto su un presunto principio 'trascendente', a cui ricondurre

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 97.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 36-37.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 34. Semerari, in questo caso, pensa soprattutto ad un lavoro di Marcel: cfr. G. Marcel, *L'Homme problématique*, Aubier, Paris 1959.

²⁷ Cfr. G. Semerari, *ivi*, pp. 98-99.

la 'creazione' d'ogni cosa, né 'immanentismi' altrettanto assolutisti, storicisticamente determinati. A chi si affida a tesi creazioniste nel sostenere la propria critica di una ragion pratica responsabile, Semerari pone queste obiezioni:

L'uomo è la *creatura* della Causa assoluta creatrice. La sua responsabilità si orienta in tre direzioni: verso la Causa assoluta, verso se stesso, verso gli altri. La prima è ovviamente la responsabilità *metafisica*, che fa da fondamento alle altre due, che sono forme di responsabilità storica. Io rispondo agli altri e a me stesso (come altro), perché son fatto esistere, esisto e la mia esistenza è il *debito* originario che io ho verso l'Assoluto al quale devo *rispondere* prima che ad ogni altro. La validità della mia responsabilità storica è, così, subordinata alla validità della mia responsabilità verso l'Assoluto. Posso io essere responsabile verso l'Assoluto? La questione avrebbe senso, qualora la mia condizione non fosse appunto creaturale, cioè se il mio essere creato dall'Assoluto non fosse dipendenza assoluta e io potessi rivendicare in qualche modo la mia autonomia nei suoi confronti. Invece se l'Assoluto è, io non sono, l'assoluto essere della Causa è il mio assoluto non essere.²⁸

Se la tradizione di studi 'creazionista' non offre spunti interessanti sulla strada di una nuova comprensione del problema pratico, suggerimenti migliori non vengono, secondo lo stesso Semerari, da un suo 'contemporaneo' come Sartre.²⁹ Se la libertà della coscienza descritta in *L'Etre et le Néant*, si realizza al costo di una negazione continua del proprio passato e del proprio presente, mentre è parimenti negata la situazione in cui uno vive, non è più possibile un discorso vero e proprio sul concetto di 'responsabilità'. D'altra parte, e questo è un punto su cui Semerari insiste a più riprese, l'uomo delle libertà assolute di Sartre è una nuova 'Trascendenza' di cui il filosofo francese offre una fenomenologia diversamente 'immanente', perché ricondotta alla vita di una coscienza, che egli vuole presentare come libera:³⁰ l'esistenzialismo di Sartre è una nuova forma di creazionismo (questa volta immanentista) e l'uomo libero di *L'Essere e il Nulla* non è un uomo responsabile, perché non può esserlo.³¹ Semerari:

²⁸ Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 40. Sul punto in questione si veda la polemica di Semerari con Lazzarini sulla possibilità, ovvero l'impossibilità di una relazione intenzionale con qualcuno, qualcosa che sia 'assolutamente altro': cfr. *ivi*, pp. 41-42; cfr. R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, Flli Bocca, Roma 1954. Piuttosto che spezzare l'asse ontologico della coscienza in più tronconi, bisognerebbe riconoscere come la stessa coscienza non sia altro che il risultato di un'evoluzione, fenomenologicamente complicata, del suo stesso corpo, che la sorregge nei suoi passaggi problematici attraverso il *mondo della vita*. L'incontro teoretico di marxismo, fenomenologia ed esistenzialismo, nella filosofia di Giuseppe Semerari, si realizza proprio nello studio di questo incrocio di corpi, coscienze mature e situazioni problematiche.

²⁹ L'edizione su cui Giuseppe Semerari lavora in quegli anni di *L'Etre et le Néant* è J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, XXXVI éd., Gallimard, Paris 1948. Sull'assenza di un discorso sul problema della responsabilità nell'esistenzialismo sartriano, e su una fenomenologia della continua nullificazione di ciò che è passato, in un presente fatto di scelte assolute, cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 164-165. Nelle stesse pagine di *Responsabilità e comunità umana*, in cui Semerari espone le sue perplessità nei confronti delle tesi sartiane, la sua polemica si estende, in un parallelo immanentista, anche contro Croce e il suo idealismo cripto-trascendentalista.

³⁰ Semerari: "L'Assoluto, in questo caso, è l'esistenza che, rimosso ogni presupposto della sua iniziativa temporospaziale, si trova fondata sul puro nulla, che è il fondamento del sostanzialismo creazionistico: il nulla, infatti, è l'ovvia implicazione dell'atto creativo. In quanto modellata su schemi creazionistici, l'ipotesi dell'umanesimo esistenzialistico, è ancora una *filosofia dell'impossibilità della responsabilità umana*." Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 49.

³¹ Semerari ricorda come in *L'Etre et le Néant*, tutta la metafisica della libertà del soggetto si fonda su un principio originario di irresponsabilità, legato alla mancanza di una decisione attiva nel momento della nascita. Cfr. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 641. Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 161. Inoltre Semerari qui riprende la polemica di Merleau-Ponty con Sartre sull'idea di libertà: Merleau-Ponty obietta, infatti, a Sartre che un uomo libero difficilmente tollererebbe che i risultati del suo lavoro siano distrutti dalla sua stessa volontà di potenza. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, XVI éd., Gallimard, Paris 1948, p. 518. Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 74-79.

Il fatto che la esistenza si progetti *positivamente* come libertà solo *negando* il proprio passato e il proprio mondo implica l'esclusione della responsabilità di quel progettarsi. Il dramma finale dell'esistenzialista è che l'esistenza non può rispondere più *del* suo passato e *al* suo mondo, quando il suo passato e il suo mondo siano stati messi fuori gioco dall'esistenza stessa proprio al fine di dare un senso alla propria responsabilità. [...] Ma la esistenza, che neghi la propria situazione, è l'esistenza che si assolutizza, diventa l'Assoluto. Anche l'umanismo esistenzialistico, disconoscendo le proprietà categoriali dell'esistenza, si rivela in ultimo una filosofia dell'Assoluto.³²

§ 4. La scelta. Se una definizione in negativo della libertà e della responsabilità ad essa connessa, come quella proposta da Sartre, non ha basi metafisiche solide, secondo quanto è stato fin qui detto, soprattutto guardando alle ragioni dell'ontologismo critico di Carabellese, il passaggio ad una interpretazione in 'positivo'³³ della questione è inevitabile, almeno se si vuole impostare in modo corretto un nuovo progetto d'indagine sul problema 'pratico' della coscienza. In che cosa consiste questa 'positività', se deve essere declinata in un orizzonte di discussione etico e morale? La risposta di Semerari riprende quanto già detto: una coscienza è libera in modo 'positivo', se le sue azioni si definiscono a partire da un contesto, nell'orizzonte di una situazione concreta, in cui ciò che essa fa in modo responsabile si misura con la differenza e l'alterità, in certi casi assoluta, di ciò che la circonda.

Le 'situazioni' in cui una coscienza compie le sue scelte sono, tuttavia, caratterizzate da una "confusione inestricabile"³⁴, per cui essere liberi significherà garantire a se stessi quell'*unità* e quella *continuità*³⁵ che sono elementi essenziali per la vita di una coscienza. Data questa confusione primordiale la libertà di ciascuno non è assoluta, ma definita da una specifica "quantità esistenziale"³⁶: chi è libero di scegliere, vive questa libertà nel contesto di diverse possibili soluzioni ("condizione oggettiva" della scelta), perché è libero di farlo ("condizione soggettiva"),³⁷ in quanto sa confrontare le cose tra loro ed è in grado di esprimere giudizi comparativi. A queste coordinate corrispondono i limiti in cui si attua la libertà di ciascuno.³⁸

La libertà delle scelte si realizza, dunque, secondo Semerari, in un contesto concreto e positivo, che corrisponde alla 'necessità' delle sue determinazioni. Questa 'necessità' non ha, tuttavia, né un significato storicistico, né uno storico-politico, né tanto meno corrisponde ad una spiegazione di tipo teistico. La 'necessità' di cui parla Semerari in *Respon-*

³² Cfr. ivi, pp. 48-9. Per un avvicinamento teoretico delle posizioni di Sartre e Croce, sul problema della responsabilità e sui limiti delle loro rispettive posizioni, cfr. G. Semerari, op. cit., p. 106.

³³ Cfr. ivi, p. 50. Sull'espressione 'positivo', si veda il significato che la stessa assume nel quadro dell'ontologismo critico di Carabellese, nonché nella prospettiva esistenziale di Abbagnano.

³⁴ Nel parlare di una *confusione inestricabile*, come situazione trascendentale in cui si definirebbero gli atti della coscienza, Semerari guarda ovviamente alla fenomenologia della percezione di M. Merleau-Ponty. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 639.

³⁵ Su questo punto la lezione fenomenologica della *Krisis* husserliana resterà un costante punto di riferimento per Semerari.

³⁶ Cfr. ivi, p. 51. Su quest'idea di una determinazione esistenziale della coscienza che dipende da un *quantum* per lei costitutivo, Semerari si appoggia nelle sue letture, in *Responsabilità e comunità umana* anche all'idea del *quantum continuum* del Kant della *Dissertazione* del 1770. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 177.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 58-59.

³⁸ Tutta questa fenomenologia di una scelta libera e determinata si sostiene su precisi punti di riferimento in *Responsabilità e comunità umana*. Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, M. Niemeyer, Halle 1927. Cfr. inoltre Dewey and Tuft, *Ethics*, Henry Holt, New York 1947. Si ricordi inoltre poi come tutte le considerazioni qui riportate, tratte anch'esse da *Responsabilità e comunità umana*, siano state per la prima volta esposte da Semerari in un articolo, *La scelta*, pubblicato nel 1959 (in "Rivista di Filosofia", pp. 38-60), articolo che lo stesso Semerari pubblicherà una terza volta nel 1993, in "Paradigmi" (n. 31, pp. 97-120).

sabilità e comunità umana ha soprattutto un significato fenomenologico: essa si declina, infatti, in una dimensione temporale, che corrisponde al passato della coscienza di ciascuno, nell'orizzonte del quale si definisce il presente delle scelte che egli compie, in vista di un futuro più o meno prossimo.³⁹ Il contesto necessario delle libere scelte corrisponde ad una complessa articolazione di passato, presente e futuro, all'interno della quale si sviluppa la *coscienza interna del tempo* di ciascuno. Semerari:

Il passato, benché tale e proprio perché è ancora un possibile, continua a permanere nell'orizzonte della possibilità, ma questa è apertura verso l'altro, verso l'avvenire. L'altro, l'avvenire del passato è il presente ed è *in rapporto* al presente che il passato si fa *necessario* nel senso che il presente, cioè il suo avvenire, non può fare che esso non sia stato e non gli circoscriva un certo ambito, che non ci sarebbe o sarebbe diverso qualora non ci fosse stato quel passato, cioè quel possibile nel modo che è accaduto e che *in questo essere accaduto-così è irrevocabile*.⁴⁰

Ovviamente ogni scelta, secondo Semerari, comporta in sé certi rischi, perché non si danno garanzie metafisiche che mettano al riparo da ogni dubbio, o che risolvano i limiti in cui si determina l'esistenza di ciascuno: l'esistenza è ontologicamente *insecuritas*, e essenzialmente a questa *insecuritas* Semerari attribuisce significati diversi, anche psicologici. Il trauma infantile della separazione dal seno materno descritta da Freud e la sua successiva evoluzione, nella *paura della libertà* e nell'*angoscia della scelta* studiate da Jung⁴¹ costituiscono una sorta di "trascendentale" a partire dal quale è possibile spiegare fenomeni altrimenti politici. La trama delle *insecuritates* può, infatti, tradursi in una tendenza irresistibile ad una continua delega delle proprie responsabilità ad un'istituzione politica, con tutti i rischi totalitari che la cosa può in questo senso comportare.⁴²

Esaminato, dunque, da un punto di vista politico, il problema filosofico della 'scelta' è strettamente legato a quello dell'alienazione inautentica della propria libertà a favore di un'istituzione (politica, religiosa, intellettuale, etc.), che così diventa il nuovo principio necessario a cui sottoporre i contenuti della propria libertà. Le analisi di Semerari in *Responsabilità e comunità umana* si spostano così in un arco teoretico di letture che va da Gramsci a Merleau-Ponty. Le critiche al partito di massa e in particolare al partito comunista sovietico espresse da Merleau-Ponty (in polemica con Sartre) sono riprese da Semerari in *La scelta*⁴³, per combinarle con le posizioni del Gramsci di *Note su Machiavelli*: la libertà delle scelte si realizza in modo "positivo" a condizione che le istituzioni di riferimento costituiscano solo uno 'schema d'azione' (utile in senso funzionale ed operativo a liberare certe possibilità e non altre, data una certa situazione), e non l'oggetto di una 'fede' declinata in alcuni casi nei modi tipici della 'fiducia'. Il fenomeno 'fede' non ha infatti necessariamente un significato religioso (e su questo punto Semerari insiste)⁴⁴ se la stessa fede trova i suoi corrispondenti laici e politici in chi si affida ad una istituzione, come se questa fosse una chiesa o addirittura una trascendenza divina, le cui decisioni prescindono dalle libertà dei singoli individui.

³⁹ Si consideri inoltre come questo modo temporale di intendere ciò che è "necessario" trovi le sue ragioni ispiratrici anche nell'ontologismo critico di Carabellese.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 64-65.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 66-67.

⁴² Cfr. K. Jaspers, *Philosophie und Welt*, Piper, München 1958, *Im Kampf mit dem Totalitarismus*, p. 85.

⁴³ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 315-387. Si veda inoltre come Semerari ripercorra qui un confronto classico di Merleau-Ponty con Hegel sulla figura di Socrate, sullo spessore politico delle sue posizioni, delle sue scelte 'autentiche' rispetto alla comunità di appartenenza. Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, pp. 68-9.

⁴⁴ Cfr. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, pp. 122-123, dove il punto di riferimento delle sue riflessioni è il *Religion and Science* di Russell. Cfr. B. Russell, *Religion and Science*, Thornton Butterworth, London 1935; *Scienza e religione*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 211.

Inutile dire, ancora una volta, come per lo stesso Semerari la soluzione teoretica al problema ‘fede-fiducia-scelta-autenticità’, sia possibile attraverso un’attenta combinazione di ragioni filosofiche diverse tra loro, in questo caso fenomenologiche e marxiste. Si evita l’alienazione del proprio esserci autentico solo se si sa sospendere la propria fede-fiducia nelle istituzioni e alla stessa stregua nei partiti che ci rappresentano, per poi problematizzare quelle stesse istituzioni e quei partiti, riducendoli ad altrettanti “schemi di azione” utili a garantire un organico sviluppo delle libere azioni dei singoli individui. Semerari:

Le istituzioni sono convenzioni. Al di là della loro morale chiusa e della routine della vita che esprimono, ci sono la vita stessa e l’esperienze traumatiche della vita, che sono più delle convenzioni e della routine. Sono la vita stessa e queste esperienze ciò che la scelta autentica deve fronteggiare. Come ha osservato Hadley Cantril, “le scelte umane sono meno prevedibili, più a sorpresa, più creative che le scelte di qualunque altro organismo”. Ciò vuol dire che l’essere dell’uomo deciso dalle scelte non è mai esaurito dalle sue stesse obiettivazioni. L’uomo sopravanza l’uomo. Oltre le possibilità già scelte c’è la possibilità di nuove scelte, che non sono visibili fino a quando non si faccia una specie di riduzione fenomenologica delle istituzioni e dell’essere in cui le scelte anteriori si sono cristallizzate.⁴⁵

§ 5. La libertà è un valore. Come le istituzioni non sono in sé e per sé realtà assolutamente immutabili, a cui si possa o si debba affidare la coscienza delle proprie libere scelte, così i valori cui si fa riferimento in una società non sono definiti una volta e per tutte, in una presunta logica formale che presiederebbe la loro costituzione. In *Responsabilità e comunità umana* il problema della determinazione dei valori e quello delle istituzioni che li dovrebbero garantire viene disposto da Semerari su uno stesso piano d’analisi, con un preciso riferimento al problema del significato della loro ‘trascendenza’: in che senso un valore può essere detto ‘trascendente’, in quale misura un’istituzione può esser ‘trascendente’ rispetto a ciò che dovrebbe rappresentare?

Per quel che concerne il problema della trascendenza dei valori, la polemica di Semerari in *Responsabilità e comunità umana* si rivolge in particolare nei confronti delle tesi sostenute da Nikolai Hartmann,⁴⁶ per il quale i valori intorno ai quali una comunità umana può organizzare il sistema delle sue responsabilità godono di un’evidenza intuitiva, che restituisce a chi li sappia descrivere il senso della loro assoluta immutabilità. Non che Hartmann non ammetta una relazione tra i singoli individui e questi stessi valori, ma da ciò egli non conclude che gli stessi risultino in certo modo relativizzati, proprio in ragione di quelle relazioni che li stringono alle scelte individuali di ciascuno. La trascendenza ontologica dei valori, secondo Hartmann, non può essere messa in discussione.

A questo tipo di trascendenza assiologica, Semerari oppone, sempre in senso fenomenologico, un altro significato della stessa trascendenza dei valori. Essa, infatti, non è tanto espressione della loro immutabilità, quanto piuttosto il riflesso di una loro evoluzione, anche storica, perché una loro interpretazione ‘positiva’ e ‘concreta’ implica un loro trascendimento, se si vuole un loro continuo ‘superamento’, in un nuovo assetto che li congiunge con il tempo in cui sono appresi. I valori sono, allora, altrettanti poli noematici di riferimento, attraversati da intenzioni costitutive di senso di tipo pratico, a loro volta espressioni di contesti e situazioni che si rinnovano continuamente. La trascendenza dei valori dipende, pertanto, dall’impossibilità fenomenologicamente fondata di una loro completa definizione: nell’immanenza di una nuova coscienza di un valore risiede la tra-

⁴⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 74. Cfr. H. Cantril, *The “why” of man’s experience*, McMillan, New York 1950, p. 160.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 79-81. Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, Gruytern, Berlin 1949.

scendenza etica costitutiva di ogni fenomeno ‘valore’, ovvero la possibilità di una sua nuova interpretazione. Su questa strada si compie, secondo Semerari, ogni reale processo etico e politico di sdogmatizzazione dei valori, mentre si pongono le condizioni per una loro critica possibile: i valori sono fenomeni in sé e per sé inesauribili, perché ‘forme’ sempre suscettibili di nuovi riempimenti, risultato di diverse intuizioni immanenti o trascendenti, a loro volta espressioni di *noesi* sempre ‘altre’ rispetto a quelle già comprese da una stessa *coscienza interna del tempo*, la quale vive sempre di nuovo in modo intuitivo le evidenze della propria ragion pratica. Semerari:

La *sospensione*, che Husserl esigeva contro le precostituite teorie in vista del raggiungimento delle “cose stesse”, va reclamata non meno nel campo etico, che il problema della libertà, delle scelte, infine dell’essere [...] non venga soffocato dalla superstizione ideologica e istituzionale, ma resti sempre aperto alla novità del possibile e del tempo. Come le cose viste, secondo Husserl, sono sempre qualcosa di più di ciò che di esse si riesce realmente a vedere, così i valori, in quanto termini problematici del “dover-essere” dell’uomo sono sempre qualcosa di più di quello che di essi, volta a volta, si sa realizzare.⁴⁷

Le coordinate fenomenologiche all’interno delle quali Semerari si muove in *Responsabilità e comunità umana* si combinano, così, con le ragioni ‘positive’⁴⁸ dell’esistenzialismo di Nicola Abbagnano.⁴⁹ Le ‘forme’ della coscienza pratica del mondo sono ‘riempite’, infatti, secondo Semerari, dai contenuti finiti di una coscienza, che come detto vive in ragione della sua “quantità esistenziale” determinata, muovendosi in un contesto pratico, anch’esso, a sua volta, esistenzialmente determinato. La stessa coerenza delle scelte di ciascuno dipende da queste determinazioni ontologiche che individuano concretamente le strutture della sua coscienza. Il carattere concreto e positivo in cui si disegna la fenomenologia delle scelte compiuta da Semerari si arricchisce, così, nel confronto con Abbagnano, di nuovi significati, anche ‘sperimentali’: il campo d’azione della coscienza è una sorta di ‘materia’ su cui il soggetto delle libere scelte sperimenta le condizioni di soddisfacimento delle sue intenzioni pratiche, in un continuo rimando armonico,⁵⁰ che nella costituzione di questa dinamica va dall’io (ente) al mondo e viceversa. *Pensiero e vita*, tecnica ed esistenza, secondo la lezione esistenzialista e positiva di Abbagnano, raccolta da Semerari in *Responsabilità e comunità umana*, sono tutte dimensioni collegate nel compimento coerente di un’armonia, che resta a fondamento della vita di ciascuna ragion pratica concreta.⁵¹ In questa definizione di una nuova fenomenologia della morale, Semerari

⁴⁷ Cfr. ivi. pp. 105-106. Le strutture ontologiche dell’*immanenza* e della *trascendenza* della coscienza ritornano nella riflessione di Semerari ad incrociarsi anche nell’analisi fenomenologica dei valori e delle scelte che essi comportano, come altrettante coordinate metafisiche lungo le quali disporre ogni studio fenomenologico della coscienza. Le scelte, infatti, si costituiscono in un orizzonte di senso ‘immanente’, perché interessano da vicino l’essere concreto della coscienza di ciascuno, mentre la loro ‘trascendenza’ dipende dalla natura intenzionale della stessa coscienza e dall’inesauribilità in cui si determina ogni fenomeno che la riguarda. Gli orizzonti interni ed esterni di senso in cui si costituisce la struttura della ragion pratica sono pertanto continuamente aperti su nuove intuizioni che riempiono le sue forme, che resteranno sempre parzialmente vuote. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 100.

⁴⁸ Semerari: “Chiamiamo *positiva* la filosofia che assume coerentemente il proprio significato antropologico, entro e non fuori dei termini *naturali, finiti e temporali* della condizione umana. Viceversa consideriamo *negativa* la filosofia che elude questi termini, comunque questa elusione avvenga”. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 189, n. 42.

⁴⁹ Cfr. N. Abbagnano, *Problemi di pedagogia sociale*, IV, *Il problema del valore*, in “Quaderni di sociologia”, 9, p. 24, ora in *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor 1959, p. 160; *La struttura dell’esistenza*, G. B. Paravia, Torino 1939.

⁵⁰ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell’esistenza*, p. 77. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 86-87.

⁵¹ Sul significato dell’esistenzialismo positivo di Abbagnano, cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico ita-*

non trascurerà poi in *La scelta* tutto il versante teoretico ‘relazionista’ della questione,⁵² per altro discriminante anche da un punto di vista pratico:

Il criterio di valore delle scelte, dunque, è il *criterio della coerenza relazionale*. Una fenomenologia del valore o del disvalore è *l'analisi descrittiva della possibilità o non possibilità della relazione*.⁵³

La struttura relazionale dell'esistenza, infatti, come avremo modo di vedere in dettaglio nel prossimo capitolo, costituisce il criterio ontologico e concreto a partire dal quale si può giudicare sul valore o il disvalore di una scelta. L'adozione, per altro, del criterio ‘relazione’ come momento trascendentale della costituzione di una ragion pratica, consente allo stesso modo a Semerari di escludere ancora una volta sul piano teoretico ogni tentazione dogmatica, di qualunque matrice essa sia, come anche ogni forma di relativismo fuorviante. I sostenitori di quest'ultimo indirizzo in campo pratico sono, infatti, attestati su posizioni atomiste, insostenibili da un punto di vista pratico. La realizzazione concreta di una coscienza pratica si fonda, invece, ed inevitabilmente sul piano ontologico⁵⁴ costituito dalla trama delle relazioni in cui essa stessa si trova ad operare. *Lo sforzo verso la durata del proprio essere concreto*⁵⁵ si realizza per una coscienza nel solco delle sue relazioni, con sé, con le altre coscienze, con il mondo che le appartiene⁵⁶. La forza teoretica di un indirizzo *fenomenologico-relazionale* come quello di Merleau-Ponty, cui peraltro Semerari s'ispira in *Responsabilità e comunità umana*, è così illustrata:

Se uno pensasse di poter conseguire il valore mercé la sola coerenza di sé come singolo con se stesso, fallirebbe, sin dall'inizio, nel suo scopo, in *quanto la coerenza di sé con se stesso è*, dal punto di vista del valore, nulla se isolata dalla relazione col mondo e con gli altri: la coerenza professionale del grassatore, a esempio, non è forma di valore perché una coerenza del genere produce l'incoerenza con gli altri e con il mondo, ecc.⁵⁷

Dato questo contesto ‘relativo’ per una coscienza impegnata nelle sue scelte, *la verità* resta *la soggettività* di tutte queste relazioni.⁵⁸ Evitare il relativismo in campo etico, non

liano, Genesi e formazione dell'esistenzialismo positivo, pp. 171-208. Semerari è, infatti, convinto che tutto il discorso etico possa essere letto in chiave *sperimentale*: in concreto, se non ci sono garanzie che rassicurino chi compie una scelta circa il successo della stessa, ogni atto che si compie liberamente ha un carattere sperimentale, perché verifica l'ipotesi intenzionale che lo ha mosso attraverso un confronto con la situazione oggettiva e concreta, in cui è chiamato a compiere le sue scelte. Ogni intenzione formale, perché sperimentale, deve riempirsi delle intuizioni legate al suo concreto sperimentare.

⁵² Vedremo poi quale peso Semerari riconoscerà alla lezione relazionista di Enzo Paci proprio nel lavoro intitolato *Filosofia come relazione*.

⁵³ Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, p. 88.

⁵⁴ Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 95. Su questa variante ontologica nella discussione del problema etico della libertà, cfr. M. Reale, *Libertà e Valore*, in “Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia”, Relazioni Introduttive, Firenze, 1958, p. 58.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 91. La formula evidentemente riecheggia quella spinoziana dell'*Etica*: “Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere. [...] La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza”. Cfr. Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 178-9.

⁵⁶ A sua volta ogni valore acquista le sue qualità solo se considerato in relazione con tutti gli altri, con cui è organicamente connesso.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 102.

⁵⁸ Su questo riferimento al modo kierkegaardiano di intendere la verità, cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 112-113. Semerari legge in quegli anni Kierkegaard facendo riferimento alla seguente edizione: S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, in *A Kierkegaard Anthology*, ed. by Robert Bretall, Princeton University Press, Princeton 1951, pp. 210-211.

significa, infatti, rinunciare ad un'analisi rigorosa della componente soggettiva della costituzione pratica del mondo. La strada percorsa da Semerari, per una ripresa non dogmatica del problema della soggettività, è in *Responsabilità e comunità umana* ancora una volta fenomenologica. Se, infatti, la fenomenologia husserliana consente a Semerari di evitare le secche proprie d'ogni relativismo scettico, d'altra parte la stessa lezione husserliana gli offre la possibilità di restituire al discorso etico tutta la fluidità temporale e soggettiva che gli è caratteristica. Le verità ed i valori ad esse connessi sono, infatti, secondo Semerari poli noematici, in certo modo antepredicativi, intorno ai quali si articolano, nel corso del tempo e in modo sempre nuovo, i diversi giudizi di valore possibili⁵⁹. La verità coincide, allora, per il soggetto anche con la libertà di queste diverse interpretazioni.

Questa torsione fenomenologica del problema etico rappresenta un punto decisivo in *Responsabilità e comunità umana*.⁶⁰ Abbiamo visto come Semerari consideri la *coscienza interna del tempo* descritta da Husserl alla stregua di uno schema trascendentale della costituzione delle situazioni concrete in cui si determina ogni possibile fenomenologia delle libere scelte. La sua spiegazione, ora,⁶¹ appare ancora più esauritiva: in una dialettica aperta fatta di attualità e inattualità, il soggetto responsabile esercita la sua libertà considerando i fatti a disposizione (è questo il suo passato), guardando ai valori in cui crede (che sono il suo futuro), nel presente delle sue azioni.⁶² Il 'polo noematico' di queste scelte costituisce una riserva di senso inesauribile, in ragione soprattutto del suo carattere antepredicativo, in quanto pre-datità passiva d'ogni possibile senso che si definisca in modo attivo nella forma e nei modi di un giudizio etico o morale. A fronte di quanto già fatto, l'oggetto delle nostre scelte si offre carico di nuove possibilità su cui sporgersi protentivamente, perché non lo si è ancora guardato da tutti i lati.⁶³ Una scelta libera e responsabile è così strettamente legata ad un atteggiamento rigoroso nella pratica delle proprie decisioni, e tutto questo per Semerari significa anche non accontentarsi di una filosofia della *Weltanschauung* del proprio tempo, come misura etica dell'autenticità delle proprie scelte.⁶⁴ Essere rigorosi in senso etico per lui significherà allora sostenere una filosofia pratica della continua apertura del senso, unica prospettiva all'interno della quale resta possibile uno spazio, ontologicamente determinato, per fenomeni come la tolleranza⁶⁵, la comunicazione,⁶⁶ l'utopia.⁶⁷ Il rigore insieme etico e scientifico di un'indagine filosofica, che da tutto questo campo di combinazioni teoretiche di diverse filosofie può risultare, viene così descritto da Semerari, con un nuovo esplicito riferimento alla fenomenologia husserliana:

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 114-115. Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, Erstes Buch, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, § 131, pp. 320-323 (tr. it., Einaudi, Torino 1965, pp. 292-295).

⁶⁰ Cfr. G. Semerari, *Verità e Libertà*, (Comunicazione al XVIII Congresso Nazionale di Filosofia), in *aut-aut*, n. 57, pp. 175-180.

⁶¹ Cfr. G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, p. 114.

⁶² La formula riecheggia in qualche modo quella utilizzata da Carabellese nel descrivere la durata temporale dell'essere di coscienza.

⁶³ Cfr. op. cit., pp. 114-115.

⁶⁴ Cfr. ivi, pp. 118-123.

⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 116-117. Cfr. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, J. B. Wolters, Groningen 1935; tr. it. a cura di E. Paci, *Ragione ed esistenza*, Bocca, Milano 1942, p. 114.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 128. Cfr. Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior*, Prentice-Hall, New York 1946; tr. it. *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi & C., Milano 1949.

⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 120-123. Su tutto il valore 'positivo' in termini protentivi del fenomeno 'utopia', rispetto all'assetto istituzionale delle cose, insieme alle *Weltanschauungen* e le ideologie che lo sorreggono, cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Verlag von Friedrich, Bonn 1930; tr. it., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957, p. 56 e ss.; p. 196 e ss.

Dalla *Filosofia come scienza rigorosa* alla *Logica formale e logica trascendentale*, dalle *Meditazioni Cartesiane* alla *Crisi delle scienze europee*, Husserl ha elaborato, infatti, il principio della responsabilità umana come identico al principio della rigorosità e autenticità del sapere. Secondo Husserl, “la scienza moderna ha abbandonato l’ideale della scienza autentica che operava in modo vivente nelle scienze sin da Platone e, nella prospettiva pratica, ha abbandonato il radicalismo della responsabilità scientifica”.⁶⁸

Ed ancora:

Nell’intimità del suo significato, perciò, la fenomenologia husserliana è la più vigorosa descrizione contemporanea dell’autentico umano e, con essa, si rinnova il principio classico della filosofia occidentale dell’identità di scienza ed etica, onde la *ricerca del rigore scientifico è purificazione etica nel senso del ritrovarsi radicalmente responsabili di fronte alla vita, al proprio destino personale e al destino della comunità umana*.⁶⁹

§ 6. La responsabilità, la comunità umana e il suo tempo. La coscienza interna del tempo descritta da Husserl rappresenta, dunque, in *Responsabilità e comunità umana* il primo piano metafisico da cui muovere per ragionare intorno ad una nuova *critica della ragione pratica*,⁷⁰ in cui il tempo della coscienza, la sua storia⁷¹ e le sue responsabilità sono comprese in una stessa fenomenologia.

L’identità di una coscienza e la sua imputabilità responsabile si costituiscono secondo Semerari in ragione della sua costituzione temporale, perché essa vive il presente delle sue scelte, guardando in prospettiva ai valori in cui crede, mentre non può sottrarsi alla necessità del suo passato, in ragione del suo carattere irreversibile.⁷² Data questa costituzione temporale, l’immanenza e la trascendenza di una coscienza, la sua relazione con il mondo e con le altre coscienze che lo abitano contribuiscono a definire i limiti entro i quali la stessa coscienza può essere detta responsabile.

Semerari è d’altronde convinto che ragionare sulle responsabilità di una coscienza significhi allo stesso tempo ragionare sulla costituzione della sua personalità, su questo punto concordando con le posizioni di Paci, quando questi sosterrà come lo stesso fenomeno ‘responsabilità’ sia l’espressione più autentica di quella “essenza stessa della personalità”, laddove “il tentativo di sottrarsi alla responsabilità provoca, sul piano della psicologia, il moltiplicarsi di più persone nella stessa personalità”.⁷³ La vita di una coscienza responsabile è così segnata da una sostanziale continuità immanente,⁷⁴ intervallata dall’e-

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 124. Cfr. E. Husserl, *Logique formale et Logique transcendante*, tr. fr. di S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1957, pp. 6-7.

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 126. I corsivi sono di Semerari.

⁷⁰ Cfr. ivi, pp. 159-180.

⁷¹ Cfr. ivi, pp. 151-153. Sul significato storico della responsabilità, cfr. N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956; F. Lombardi, *La libertà del volere e l’individuo*, F.lli Bocca, Milano, 1941.

⁷² Cfr. H. Bergson, *Evolution créatrice*, pp. 219-220. Semerari tornerà spesso nei suoi lavori sull’immagine di una *coscienza interna del tempo*, che assiste al trascorrere dei suoi vissuti con un senso di irreversibilità, che può essere rappresentato secondo le leggi caratteristiche della termodinamica e dell’entropia.

⁷³ Cfr. E. Paci, *Fondamenti di una sintesi filosofica*, aut aut, nn. 200 e 201, Milano, 1951, e *La responsabilità e la storia*, in *Esistenzialismo e Storicismo*, A. Mondadori, Milano 1950, pp. 193-209.

⁷⁴ Quella temporale è, infatti, secondo Semerari, una dimensione caratterizzata da una continuità metafisica, che non ammette discrezioni di ordine ontologico, perché non è possibile arrivare ad un’unità minima, atomica, che possa essere intesa in termini elementari come il momento aurorale del processo temporale, che proprio in quanto processo non ammette punti ultimi da cui trarrebbe origine. Continuità e discontinuità caratterizzano dunque la vita di una *coscienza interna del tempo*: essa, infatti, passa da situazioni ‘rigide’ a situazioni ‘meno rigide’, dove il peso della sua responsabilità cresce inevitabilmente. La natura di questa responsabilità è dunque legata alla variabilità delle situazioni in cui la stessa viene,

sperienza trascendente dell'alterità del mondo e delle altre coscienze che le appaiono.⁷⁵ Le responsabilità attribuibili ad una coscienza si disegnano in un plesso problematico immanente e trascendente, soggettivo ed oggettivo, esistenziale e storico, che autorizza un loro studio diverso: fenomenologico, logico, dialettico, marxista, etc.

Dato questo schema pratico di lettura fatto d'immanenze, trascendenze e relazioni della coscienza, il suo campo d'applicazione in sede critica risulta allargato, secondo un raggio d'analisi che va da una fenomenologia della costituzione giuridica di una responsabilità alla sua determinazione storica. Lungo le coordinate dell'immanenza e della trascendenza della coscienza concreta delle cose si definiscono, infatti, i caratteri di ogni responsabilità legale, mentre la responsabilità di chiunque si misura, in concreto e a metà strada, tra le intenzioni immanenti costitutive del senso delle sue azioni giuridiche e le trascendenze reali e concrete delle azioni da lui effettivamente compiute, le quali altro non sono se non il correlato noematico delle noesi di chi può essere detto responsabile di qualcosa. Semerari interpreta la stessa fenomenologia d'ogni azione giuridica anche in termini soggettivi ed oggettivi: chiunque è, infatti, giuridicamente imputabile in ragione delle sue intenzioni 'soggettive', considerando contestualmente gli effetti 'oggettivi' e reali delle sue intenzioni.

Impostando il problema in questo modo, è allora per lui possibile salvare il valore giuridico delle posizioni dialettiche hegeliane, sebbene Semerari legga l'impianto 'filosofico del diritto' di Hegel ancora una volta secondo i modi propri della fenomenologia husserliana: è possibile infatti intendere il passaggio descritto da Hegel dalla coscienza morale alla sua determinazione sociale di tipo etico, se lo si interpreta nei termini di un'inevitabile correlazione tra ciò che è 'immanente' e ciò che è 'trascendente' per una coscienza, tra ciò che è soggettivo per lei e ciò che le corrisponde in modo oggettivo. Semerari:

L'insegnamento di Hegel può agevolmente essere assorbito nel senso del nostro discorso. Se la personalità è costruzione di responsabilità in quanto, osservammo sopra, costruzione problematica di se stessa, la responsabilità è la verifica della personalità perché accerta e misura la *proporzione* dell'iniziativa personale rispetto a ciò che è accaduto. Questo concetto della proporzionalità conduce, da un lato a porre l'azione quale rapporto tra l'iniziativa individuale e l'insieme delle iniziative, che è il processo storico, e, dall'altro impedisce, in virtù di tale rapporto, l'*isolamento* reciproco di iniziativa e processo e, quindi, la *cesura* tra la persona e il mondo in cui agisce.⁷⁶

La stessa dinamica pratica di 'immanenza' e 'trascendenza', letta in senso fenomenologico, consente a Semerari di spiegare le contraddizioni a suo avviso presenti nella filosofia di Croce.⁷⁷ Non si può, infatti, sostenere, come fa Croce, che da una parte sia possibile la libertà di una coscienza, se considerata su un piano esistenziale, per poi d'altra parte negarla completamente nel momento in cui si sposta il piano delle considerazioni su un

sempre di nuovo, misurata. Sul punto in questione Semerari si appoggia nelle sue letture anche a Whitehead: cfr. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. di M. Mayer, *Il Concetto della Natura*, Einaudi, Torino 1948, pp. 48-68. Sui problemi connessi al senso di responsabilità in rapporto con il contestuale problema della continuità-discontinuità della coscienza, cfr. A. Banfi, *Il problema della responsabilità*, Milano, 1950, p. 350, n. 1.

⁷⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 176.

⁷⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 170; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 504, in *Werke*, II Bd., II Abth., Berlin, 1845, pp. 386-387. Vorremo inoltre qui ricordare come almeno in *Responsabilità Tempo Società*, ultimo capitolo di *Responsabilità e comunità umana*, Semerari sia molto attento nella sua lettura filosofica del diritto ad un saggio di Bagolini. Cfr. L. Bagolini, *Determinismo e imputabilità*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1956.

⁷⁷ Sulle contraddizioni in cui incorrerebbe Croce, nel discutere il problema della libertà e della responsabilità dell'uomo, tra *Filosofia della pratica* ed *Etica e politica*, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 153-156.

versante storico, dove quell'esistenza non solo non è più libera, ma è assolutamente irresponsabile, perché parte di un piano necessario di realizzazione storica che la trascende. Per Semerari, infatti, la libertà della coscienza e la sua *responsabilità* si misurano solo all'interno di limiti che sono determinati,⁷⁸ e che sono propri e specifici della *comunità umana* in cui si svolgono. La verità soggettiva della libera responsabilità si fonda sulla e nella costituzione oggettiva della sua storia, delle istituzioni che la rappresentano, in un continuo rimando che non implichi alienazioni di alcun tipo. Detto altrimenti, mentre non posso fare a meno di considerare come tutte le mie azioni abbiano un loro valore storico e istituzionale, concreto ed oggettivo, non posso allo stesso modo non fare i conti con la mia coscienza, con la responsabilità che io stesso mi assumo, ad esempio, nel riprendere tutte quelle parti della mia esistenza che altrimenti andrebbero perse in una ritenzione passiva delle loro ragioni. La *responsabilità* che ciascun soggetto ha nei confronti della *comunità umana* in cui vive va così di pari passo con lo stesso senso di responsabilità che egli deve avere per sé, per il suo passato, per il suo presente, per tutti i valori in cui crede, a prescindere che gli stessi siano rappresentati istituzionalmente oppure no. Semerari:

Se la realizzabilità della storia coincide con l'attuazione di vari ordini rapportali tra enti finiti secondo un sistema criteriante di valori, sarà appunto la graduazione dei valori, che è graduazione temporale e situazionale, a definire la *scala* delle responsabilità quali impegni concreti della persona, sarà appunto la *finitudine* degli enti a circoscrivere la validità della responsabilità che saranno tanto più determinate e, quindi fuori da reciproche compromissioni quanto più la persona avrà condizionate le proprie scelte operative al *limite* (o *misura*) che le è intrinseco.⁷⁹

Se la nuova *critica della ragion pratica* poggia sulle categorie descritte, allora la concretezza che viene attribuita al fenomeno 'responsabilità' deve tener conto di un'ulteriore variabile 'comunitaria', in cui la stessa va coniugata. Abbiamo visto come la responsabilità di ciascuno si misuri nei limiti particolari delle determinazioni che la caratterizzano. Ora, questa determinazione, in primo luogo ontologica, ha un suo riflesso etico e politico che si concretizza nella distribuzione delle responsabilità all'interno di una comunità, in ragione delle competenze di ciascuno: ognuno è responsabile nei limiti di quello che materialmente è in grado di conoscere, perché sa usare certe tecniche,⁸⁰ perché appartiene ad una determinata classe sociale e non ad un'altra. Qui,⁸¹ nelle ultime pagine di *Responsabilità e comunità umana*, il problema della determinazione delle responsabilità in campo politico è strettamente connesso al problema più generale di quale sia il significato della "possibilità" per una coscienza determinata. Il ragionamento di Semerari si sposta così dalla *Repubblica* di Platone⁸² al *Concetto dell'angoscia* di Kierkegaard, perché se è vero che

⁷⁸ Su determinismo e indeterminismo da un punto di vista giuridico, in senso neopositivista, cfr. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944.

⁷⁹ Sul significato soggettivo ed oggettivo del fenomeno 'verità', cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 109-112.

⁸⁰ Come avremo modo di vedere quello della 'tecnica' è un problema centrale nella riflessione filosofica di Semerari, perché al centro della problematica relazione tra filosofia e scienza, nella definizione dell'autenticità dell'essere umano. In queste pagine di *Responsabilità e comunità umana* la questione "tecnica" è affrontata in stretta relazione con il problema della responsabilità: si è responsabili tecnicamente delle conoscenze di cui si dispone e della prassi che ne consegue.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 181-189.

⁸² Cfr. ivi, pp. 181-185. L'essere finito dell'uomo determina i limiti delle sue responsabilità. Sul significato 'intellettuale' di questa determinazione delle responsabilità, e sulla conseguente polemica anti-sofista nei confronti di una sorta di "bracciantato culturale", cfr. G. Semerari, ivi, pp. 183-184. Sul punto in questione, in *Responsabilità e comunità umana*, Semerari sposa in particolare le posizioni di Geymonat. Cfr. L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, pp. 302-3. Sui compiti che spettano ad un intellettuale nella società moderna, cfr. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston 1957; B. Russell, *The Impact of Science on Society*, Allen & Urwin, London 1951.

ogni ontologia ha bisogno della sua traduzione etica e politica, è altrettanto vero che ogni discorso etico e politico ha necessariamente un suo fondamento ontologico.⁸³ Le mie responsabilità sono, infatti, ‘determinate’ non solo perché ciò rispetto a cui sono imputabile dipende da quello che mi sono impegnato a fare, ma soprattutto perché la mia responsabilità nei confronti del mondo è direttamente proporzionale ai limiti ontologici in cui si iscrive la vita della mia coscienza, con tutte le possibilità che le appartengono. Se si ragiona diversamente in astratto sullo stesso concetto di possibilità, la cosa non può essere senza conseguenze: chi non vive nei limiti delle proprie determinazioni, infatti, non solo non appartiene ad alcuna comunità concreta, ma vive l’angoscia della propria situazione in modo esistenziale.

⁸³ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 180-181.

CAPITOLO IV

FILOSOFIE DELLA RELAZIONE

Come abbiamo avuto modo di vedere in *Responsabilità e comunità umana* Semerari considera il problema *relazione* uno snodo teoretico decisivo. Su questo punto egli misura, infatti, la distanza tra la sua filosofia, la sua ricerca e le posizioni dello storicismo da una parte; tra la filosofia di Spinoza, la dialettica hegeliana e la fenomenologia husserliana e quella di Merleau-Ponty dall'altra. Il principio 'relazione' segna, inoltre, per Semerari una sorta di spartiacque tra la filosofia del secondo dopoguerra in Italia e l'esperienza storicista che l'ha preceduta. Lo stesso titolo dell'opera che sarà oggetto di studio in questo capitolo, *La filosofia come relazione*,¹ è evidentemente indicativo di quanto egli attribuisca allo stesso principio un valore discriminante tra un certo modo di fare filosofia, a cui appartiene anche il suo, ed altri ancora legati a dinamiche riassumibili sotto espressioni come 'sostanzialismo', 'dogmatismo', 'assolutismo', etc.

§ 1. La filosofia come relazione. Quadro storico. Il problema 'relazione' era stato affrontato da Semerari in più momenti della sua ricerca, prima che assumesse con *La filosofia come relazione* una posizione centrale, tale da giustificare uno studio monografico. Le differenze sostanziali che egli aveva riconosciuto tra gli storicismi di Croce e Gentile² e l'ontologismo critico di Carabellese³ passavano anche attraverso un'analisi di quale fosse stato nelle rispettive filosofie il peso riconosciuto al concetto in questione. Il favore teoretico espresso nei confronti della *critica del concreto* in *Storicismo e ontologismo* non era riducibile allora ad un'appartenenza di scuola, ma si fondava anche su una discriminante appunto 'relazionale'. In *La filosofia come relazione* il principio 'relazione' viene, tuttavia, ripreso in un nuovo quadro teoretico di discussione, molto vicino a quello fatto valere in *Responsabilità e comunità umana*. I nuovi punti di riferimento per Semerari sono ora l'esistenzialismo positivo di Abbagnano,⁴ il relazionismo di Enzo Paci, il pragmatismo di John Dewey, l'organicismo di Whitehead, la fenomenologia della percezione di Merleau-

¹ Cfr. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro Librario", Sapri 1961. Il libro riunisce due saggi, già pubblicati in precedenza. Il primo, *La filosofia della relazione* (in "Ricerche filosofiche", pp. 1-42, 1954), costituisce la prima parte di *La filosofia come relazione*, ed è riedito con il titolo *Esistenza e relazione* (cfr. ivi, pp. 17-68). Il secondo, *Relazionismo ed esistenzialismo*, pubblicato la prima volta in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", nel 1958 (pp. 375-390), occupa la seconda parte del libro, intitolata *La filosofia come relazione*. Sui criteri di questa riedizione dei due saggi in *La filosofia come relazione*, si veda quanto detto dallo stesso Semerari nella sua *Avvertenza* al libro (p. 7).

² Sulle mancanze relazionistiche rispettivamente presenti nelle filosofie di Croce e Gentile, cfr. ivi, pp. 11-14. Si veda inoltre E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955, p. 527 e ss. Sul carattere reazionario della loro interpretazione della fenomenologia hegeliana, cfr. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 241.

³ Su alcuni spunti relazionistici presenti nell'ontologismo critico, cfr. P. Carabellese, *Critica del concreto*, III ed. Sansoni, Firenze 1948, pp. 115-144. Cfr. inoltre G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Annotazioni, pp. 136-7.

⁴ Oltre al magistero 'positivo' e 'esistenziale' di Nicola Abbagnano, in quegli anni Semerari guarda anche al Luigi Pareyson di *Esistenza e persona* (Taylor, Torino 1950).

Ponty, senza dimenticare come dietro a tutto il discorso si muova una sempre più decisa adesione alle ragioni fenomenologiche della ricerca husserliana.

Sebbene in *La filosofia come relazione* l'attenzione di Semerari per il relazionismo di Paci sia un elemento in certo modo prevalente,⁵ va subito fugato il sospetto che il libro sia una semplice discussione delle posizioni dello stesso.⁶ Per Semerari, infatti, la relazione non costituisce solo un problema filosofico, ma è piuttosto una chiave di lettura teoretica per interpretare l'intera storia della filosofia.⁷ Siccome molte delle questioni discusse nella prefazione al lavoro⁸ sono state già affrontate da Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*, le ripercorreremo in questa sede brevemente, optando per una loro rilettura in chiave relazionista.

Anche in *Filosofia come relazione* il punto di partenza scelto da Semerari è un confronto tra Kant ed Hegel, questa volta sul problema *relazione*, sebbene egli non ravvisi in nessuno dei due una vera propensione ad un ragionamento relazionistico. Il criticismo kantiano, infatti, è per Semerari una sorta di *fenomenismo* perché in concreto non ammette una relazione tra le strutture estetiche e categoriali del soggetto della conoscenza e l'essere del *noumeno* che le fronteggia. Già in *Storicismo e ontologismo critico* la frattura metafisica ed ontologica sostenuta nella critica kantiana tra fenomeno e *noumeno* era apparsa a sua volta espressione di una rottura ancor più profonda tra *pensiero* e *vita* (tra *conoscenza* ed *essere*) con tutte le conseguenze che la stessa impostazione del problema comportava.

Questa mancata relazione non è risolta secondo Semerari dalla fenomenologia hegeliana. Certo, con Hegel il pensiero e l'essere non sono più disposti in regioni ontologiche differenti, perché l'immanenza (il pensiero) e la trascendenza della coscienza (l'essere) sono ricondotte all'interno di una stessa dialettica storica in cui si determina la vita del soggetto della conoscenza. Ma ammesso questo piano concreto perché storico della coscienza, in cui le astrazioni della critica kantiana troverebbero una loro soluzione, un loro riempimento, ciò che si disporrebbe altrimenti in relazione è ridotto all'unica logica che presiede l'andamento dialettico della storia dello *Spirito*, il che comporta da un punto di vista metafisico una nuova negazione sostanziale di un vero e proprio principio relazionale, sebbene questa volta la cosa sia evidente su un piano diversamente storico-dialettico. Semerari:

Dopo che Kant ebbe tirate le conclusioni gnoseologiche dalla premessa della metafisica pre-critica, riducendo il sapere a sapere fenomenico e tagliando l'essere fuori dal campo dell'esperienza, Hegel comprese che non vi era altra alternativa che non fosse quella dell'immanenza dell'essere al

⁵ Punti di riferimento, pressoché costanti, nella stesura di *La filosofia come relazione* sono per Semerari tre testi di Enzo Paci, *Tempo e Relazione*, Taylor, Torino 1954; *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957; *Il nulla e il problema dell'uomo*, II. ed., Taylor, Torino 1960.

⁶ In *La filosofia come relazione* Semerari trae, infatti, spunti da fonti diverse. Per restare in un ambito di studi italiano, vogliamo qui ricordare solo alcuni testi cui Semerari fa esplicito riferimento: A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, II. Ed., Parenti, Milano 1960; F. Lombardi, *L'esperienza e l'uomo*, F. Le Monnier, Firenze 1935; U. Spirito, *La vita come ricerca*, G. C. Sansoni, Firenze 1937; G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, II ed., G. C. Sansoni, Firenze 1956.

⁷ Si pensi al solo fatto che la prima delle *Annotazioni* in appendice a *La filosofia come relazione* è un'interpretazione relazionista delle *omeomerie* di Anassagora. Semerari: "La filosofia di Anassagora è, forse, la prima teorizzazione a carattere relazionistico nella cultura occidentale. Nei frammenti di Anassagora si legge che "tutto è in tutto: nulla può essere isolato e tutto partecipa di tutto" e che "le cose esistenti nel mondo non sono separate le une dalle altre e non possono essere disgiunte tra loro con un taglio di scure.". Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 129. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., 2. Band, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1952, pp. 32-44. Cfr. E. Paci, *Storia del pensiero pre-socratico*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1957, p. 109.

⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., Prefazione, pp. 9-16.

pensiero e all'esperienza. L'essere pre-kantiano e kantiano era l'essere indeterminatissimo, vuoto, opposto al pensiero come non pensiero e alla esperienza come non-esperienza: Hegel immanentizzò questo essere *senza modificarne il carattere negativo* rispetto al pensiero e all'esperienza, che diventavano il suo processo dialettico, il suoi costituirsi fenomenologico. [...] Ne derivarono, da una parte, l'assolutizzazione del processo storico, la storia diventò la storia dell'assoluto, storia assoluta, quindi contraddittoria e non-storia, e, dall'altra, la introduzione, nella esperienza, dell'essere come non-essere dell'esperienza, dell'essere, che per il suo coincidere con il nulla porta con sé la potenza del nulla nullificante.⁹

Kierkegaard, sempre secondo Semerari, corregge a sua volta la dialettica hegeliana dell'unica logica storica, sostanzialmente anti-relazionistica, riconducendola alla matrice *esistenziale* della sua costituzione. Le *possibilità* della coscienza e la *realtà* in cui essa le investe sono da Kierkegaard poste di nuovo in relazione, secondo una sistematica aperta della loro congiunzione, e tuttavia il problema di una corretta comprensione del principio *relazione* si ripropone anche nella sua filosofia, se solo si guarda alle dinamiche caratteristiche dell'atto di fede, dove *finito* ed *infinito* restano nella distanza *assoluta* resa dall'immagine del *paradosso*. Al di là delle difficoltà in cui si avvolgerebbe una filosofia della trascendenza come quella kierkegaardiana,¹⁰ Semerari fa notare che il problema della relazione non può essere affrontato muovendo dal suo esistenzialismo, perché non si è ancora guadagnato con Kierkegaard quel piano 'orizzontale', veramente esistenziale e concreto, in cui trascendenza ed immanenza, finito e infinito, non sono più categorie ridotte ad un unico principio logico, o ontologie assolutamente estranee, ma dinamiche aperte appartenenti ad una stessa *coscienza interna del tempo*. Semerari:

Recuperare la esistenza e incentrare attorno a essa il discorso filosofico e l'enciclopedia del sapere significano tanto uscire dal formalismo e dogmatismo di uno storicismo astratto e retorico quanto costituire la enciclopedia del sapere come una sistematica aperta, che si viene costituendo, rettificando e modificando nel processo complesso, uno e insieme diverso, del tempo.¹¹

Il viatico verso una concreta filosofia della relazione è allora individuato nella dialettica materialista marxiana. Alle astrazioni dogmatiche del criticismo kantiano e della fenomenologia hegeliana, ai limiti creazionistici dell'esistenzialismo kierkegaardiano va contrapposta una *relazione* più concreta che contenga in sé anche quei contenuti politici, spesso conflittuali, altrimenti assenti in soluzioni etiche estremamente rigorose, ma alla prova dei fatti troppo pacificanti. Semerari:

Con Marx l'esaurimento della metafisica hegeliana diventa completo: alle ragioni dell'assoluto e dell'eterno sono sostituite le ragioni del finito e del tempo storico. Dopo Marx l'essere non si

⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 19-20. Di fatto le figure della fenomenologia hegeliana non sono mai mantenute nella loro identità e nella differenza che le porrebbe in relazione, ma sono tutte superate nell'unicità della fenomenologia, che le sussume sotto le forme della sua rappresentazione.

¹⁰ Semerari: "La sospensione logica di Kierkegaard non è sospensione di qualunque logica, ma solo di quella logica che connette artificiosamente ciò che non si può unire se non attraverso uno schema, che è schema di opposizione e di reciproca esclusione epperò non unisce. [...] Staccando il finito dall'infinito, Kierkegaard recupera ambedue i termini, senza però eliminare il dualismo. Il dualismo manifesto di Kierkegaard è il dualismo camuffato di Hegel." Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 21.

¹¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 10-11. Vorremmo qui ricordare come Semerari sia fenomenologicamente convinto che non si dia *logica formale* delle relazioni inferenziali che non si fondi a sua volta su una *logica trascendentale* ed esistenziale delle relazioni concrete della coscienza. Semerari: "In altre parole, la logica delle relazioni presuppone la realtà relazionale dell'esistenza e non viceversa e la logica delle relazioni può essere un'esigenza del pensiero solo perché il pensiero è una funzione, a sua volta, dell'esistenza." Cfr. G. Semerari, *ivi*, *Annotazioni*, p. 151.

oppone più alla storia, all'esistenza e al tempo, ma è il processo di costituzione della esistenza nella socialità della storia e del tempo.¹²

§ 2. Lo sperimentalismo di Aliotta. Il passaggio in *La filosofia come relazione* da una lettura storica e teoretica del problema ad una sua versione contemporanea è inaugurato da un riferimento a *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* di Aliotta,¹³ come primo esempio italiano di cosa sia una *filosofia come relazione*. I motivi di questa soluzione in favore d'Aliotta e della sua filosofia, come ancora della sua polemica anti-idealista di matrice sperimentalista, sono descritti così:

Con esso [*La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*] l'Aliotta si oppone all'idealismo neo-hegeliano, ammette un rapporto essenziale tra natura e spirito, nega la deduzione dialettica delle categorie senza per questo derivarle empiristicamente dall'esperienza, rivendica la realtà della scienza contro le svalutazioni idealistiche, interpreta l'esperienza sul fondamento di un originario pluralismo di individualità tese, ciascuna con la propria verità, nello sforzo di raggiungere, attraverso un continuo sperimentare, una superiore armonia e un fine comune.¹⁴

I punti riassunti da Semerari per descrivere la filosofia d'Aliotta costituiscono uno spunto per proporre una nuova linea teoretica, che se percorsa può condurre ad una "filosofia dell'umano", il cui significato relazionistico deve emergere in un'apertura teoretica che non escluda soluzioni neoidealiste o diversamente positiviste. Lo sperimentalismo di Aliotta coincide in questo senso per Semerari con un'antropologia dell'individualità, dell'alterità e dell'impenetrabilità particolari, tutte dimensioni di forte spessore relazionistico. Nello sperimentalismo aliottiano le esperienze e gli individui che le compiono sono molteplici e la loro *differenza* corrisponde alla condizione trascendentale che consente loro di essere in relazione, in una comunicazione ontologicamente fondata e sempre determinata in *situazione*, dove ogni scelta è il risultato di un incrocio intenzionale tra le mie e le altrui iniziative. La *cosa in sé* nella sua fenomenologia è il risultato di un accordo stipulato tra i diversi protagonisti della stessa relazione, con i loro rispettivi interessi che non possono non convergere nonostante le differenze che li possono in certo modo caratterizzare. Ovviamente l'accordo raggiunto in via sperimentale dura il tempo della sua costituzione di valore, con tutto il significato *relativo* in senso temporale che la cosa comporta, senza che tuttavia la *cosa stessa* perda una sua identità temporale, una sua centralità *noematica* come punto di riferimento e convergenza delle diverse intenzioni che la attraversano. Rileggendo l'Aliotta di *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* nella prospettiva fenomenologica husserliana e in quell'ontologica e concreta di Carabellese, Semerari scrive:

La mia esperienza è sempre relativa a certe condizioni ambientali, la mia esperienza è concretamente la sintesi o relazione continua di diverse esperienze, mie e altrui, parziali, e la cosa, con la quale rappresento e individuo questa sintesi, è il risultato di una scelta da me operata in vista delle soluzioni di determinati problemi di vita, in funzione dei quali pongo le stipulazioni che volta per volta, stabilisco con quanti partecipano all'esperienza a cui mi sento interessato. Si potrebbe, tuttavia aggiungere, senza alterare il profilo del relativismo aliottiano, che pure in questa sintesi si può

¹² Cfr. ivi, pp. 22-23. Su questa ricostruzione teoretica dei passaggi *relazionistici* che si sarebbero compiuti da Kant a Marx nella storia del pensiero, cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts: Marx und Kierkegaard*, Europa, Zürich 1953; tr. it., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949. Cfr. inoltre L. Pareyson, *Esistenza e Persona*, Einaudi, Torino 1950 (in particolare i cap. I e VII).

¹³ Cfr. A. Aliotta, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, II ed., Perella, Napoli 1919, p. 17.

¹⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 24-5.

conservare alla cosa quella sorta d'*inseità*, che le attribuisce la coscienza comune, quando questo *essere-in-sé* si concepisca come la *oggettiva possibilità di tutte le esperienze soggettive mie e altrui, che vengono sperimentate in diverse condizioni ambientali*.¹⁵

Dati questi presupposti, Semerari sposa in senso teoretico il *relativismo* e il *convenzionalismo* d'Aliotta, declinandoli fenomenologicamente. Porre di nuovo al centro dello studio filosofico la moltiplicazione dei soggetti trascendentali significa accentuare il carattere relativo d'ogni soluzione, sia essa filosofica o d'altro tipo, senza escludere un accordo "convenzionale". Il polo noematico delle verità fa da punto di riferimento unico, *noumenico*, per le diverse prospettive noetiche che gli possono ruotare intorno, determinando i limiti in cui queste rotazioni possono avvenire.¹⁶ Categorie come 'tempo' e 'possibilità' sono riproposte da Semerari, anche in *La filosofia come relazione*, alla stregua d'altrettante condizioni ontologiche e antropologiche, in grado di spiegare questa continua apertura del senso, dove ogni soluzione adottata corrisponde ad uno "schema convenzionale" d'interpretazione e soluzione (Aliotta), con tutti i risvolti istituzionali che allo stesso schema possono corrispondere.

Per Semerari una teoria antropologica relazionale, organicista, convenzionale e pluralista è inoltre la sola in grado di proporsi come una teoresi che sia all'altezza delle soluzioni concrete che gli possono essere richieste, in un coordinamento di ordine temporale che preveda il continuo alternarsi delle soluzioni, a seconda del momento dialettico prevalente in senso assiologico. Fenomenologie dell'*accordo*, del *disaccordo*, della *comunicazione*, come ancora della *spontaneità* in cui si svolge ogni possibile prassi del comune vivere civile appaiono in questo caso oggettivamente affrontabili, fermo restando il fatto che a questa apertura del senso corrisponde una *guerra eterna*, che coincide con il *dramma* esistenziale di chi vi è coinvolto. L'idea d'*insecuritas*, su cui insisterà Semerari ben si concilia con le posizioni di Aliotta, soprattutto quando quest'ultimo scrive:

Questa concezione che fa dipendere solo dai voleri individuali l'avvenire cosmico, spaventerà forse qualcuno che sente il bisogno di una sicura garanzia per la salvezza dei valori, che l'uomo ha realizzato nella sua storia secolare. Dio è per molti spiriti un comodo agente d'assicurazione contro ogni pericolo. Tutto andrà per il meglio, qualunque cosa facciamo: il bene trionferà sempre del male nell'ordine immutabile della giustizia divina. Ma se il risultato finale del dramma dell'esistenza sarà immancabilmente quello per volontà di Dio, val la pena di affaticarsi? No, non è questa certezza che può dare un senso alla vita; perché in essa c'è qualche rischio da correre, noi sentiamo tutta la sua tragica grandezza. Un gioco, dove si fosse sempre sicuri di vincere, perderebbe gran parte della sua attrattiva [...]. Non a Dio, ma all'uomo noi diciamo: sia fatta la tua volontà, così in cielo, come in terra.¹⁷

A far da sfondo a quest'etica antropologica pluralista e relativista resta per Semerari un'esperienza fenomenologicamente "ambigua", solo *possibile*, mai necessaria nella costituzione del suo andamento.¹⁸ Date queste condizioni *antepredicative* declinate in senso

¹⁵ Cfr. ivi, p. 29.

¹⁶ Semerari: "Intanto io posso vedere la cosa sotto cangianti aspetti, in quanto essa offre tali possibilità e permette l'atto della mia scelta. Si tratta di mantenere la distinzione, per usare termini della fenomenologia husserliana, tra la cosa come *punto di unità* e la cosa nel *come delle sue determinatezze*". Cfr. ivi, pp. 29-30. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, tr. it. di G. Alliney, G. Einaudi, Torino 1950, pp. 400-403 (§ 131). Su un possibile parallelo tra la fenomenologia husserliana delle *noesi* e dei *noemata* e la *critica del concreto* di Carabellese, con le sue idee di *cosa in sé* e *cosa reale*, cfr. ivi, *Annotazioni*, pp. 142-143.

¹⁷ Cfr. A. Aliotta, op. cit., pp. 161-167; G. Semerari, op. cit., pp. 35-6.

¹⁸ Su quest'*insecuritas* esistenziale, sul suo significato pragmatico e fenomenologico, cfr. G. Semerari, op. cit., *Annotazioni*, p. 143. Cfr. inoltre J. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago 1926. Cfr. inoltre N. Abbagnano, *Esperienza e possibilità in Dewey*, in *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956.

esistenziale, l'invito aliottiano a *sperimentare* riassume per Semerari l'unico atteggiamento possibile per chi non dispone di sicurezze assolute, dove, ovviamente, questo stesso "sperimentare" non può avere un significato solo epistemologico, ma piuttosto un più largo arco di applicazione in senso pragmatico e soprattutto esistenziale.¹⁹ A rinforzare il senso d'*insecuritas* sta l'idea non umanista che la *natura* non è la *casa dell'uomo*, e che la relazione con la stessa è governata da una serie aperta d'azioni e reazioni, dove i principi *transazionali* descritti da Dewey danno la giusta misura della complessità di questo rapporto. Semerari:

Il concreto è la relazione dell'uomo col mondo e questa relazione esclude che l'uomo possa immaginarsi, secondo la mitologia antropomorfistica dell'uomo re dell'universo, il creatore ed il padrone assoluto del mondo. La esperienza è il gioco delle azioni e reazioni reciproche tra uomo e natura. È assai significativo che l'approfondimento della esperienza coincida, a es., in Dewey, con l'abbandono del primitivo concetto di interazione per quello più efficace, in quanto definitivamente preclusivo di ogni eventuale interpretazione sostanzialistica, di *transazione*. La relazione tra l'uomo e la natura è di tipo transazionale: il che fa sì che l'uomo in qualunque momento o forma o atteggiamento del suo vivere, mai possa ritenersi qualcosa di autosufficiente e d'indipendente dal mondo in modo assoluto tale che al mondo possa dettare senza limiti o contrasti la sua volontà e il mondo non entri costitutivamente in lui, nella sua esperienza, a condizionarla, modificarla, suggestionarla, ecc.²⁰

§ 2. Sui significati morali dell'esistenzialismo contemporaneo. In *Filosofia come relazione* lo sperimentalismo di Aliotta viene collocato su una stessa linea continua di sviluppo teorico con gli *esistenzialismi* di Nicola Abbagnano ed Enzo Paci. In realtà è l'esistenzialismo complessivamente considerato, nella sua espressione contemporanea, a costituire uno snodo filosofico imprescindibile per Semerari da accostare alla sua ricerca fenomenologica, nella scia critica tracciata dall'ontologismo di Carabellese. Così accanto ai suoi primi studi dedicati a Spinoza e Schelling, l'attenzione rivolta al dibattito contemporaneo si concretizza in un continuo confronto con le posizioni esistenziali rappresentate nel contesto europeo da Sartre e Heidegger e in Italia da Abbagnano e Paci. Le due linee di ricerca, quella italiana e quella europea, pur nello stesso solco esistenziale, divergeranno ad avviso di Semerari, in due direzioni differenti, l'una *negativa* e l'altra *positiva*, costituendo a tutti gli effetti due diversi modi di intendere lo stesso problema esistenziale come momento trascendentale irrinunciabile di una stessa ricerca critica.

Oltre che in *Filosofia come relazione* il problema rappresentato da questo confronto è al centro di due altri saggi scritti negli stessi anni, ovvero il *Corso di Filosofia Morale 1954-55*²¹, dato alle stampe nello stesso anno di *La filosofia come relazione* e pubblicato in "Ricerche filosofiche",²² poi prima parte di *Filosofia come relazione*, e *L'Existentialisme italien*, edito in "La collaboration philosophique" nel 1958,²³ dunque nello stesso anno in cui Semerari pubblica *Relazionismo ed esistenzialismo*, in "Giornale critico della Filosofia Italiana",²⁴ seconda parte di *Filosofia come relazione*. La perfetta coincidenza cronologica

¹⁹ Cfr. ivi, p. 38.

²⁰ Cfr. ivi, p. 40. Cfr. J. Dewey, A. F. Bentley, *Knowing and the Known*, Beacon Press, Boston 1949; tr. it. *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974. Cfr. inoltre A. Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, La nuova Italia, Firenze 1958.

²¹ Cfr. G. Semerari, *Corso di Filosofia Morale 1954-55*, Adriatica, Bari 1954.

²² Cfr. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, in "Ricerche Filosofiche", 1954, pp. 1-42.

²³ Cfr. G. Semerari, *L'Existentialisme italien*, in "La collaboration philosophique", 1958, pp. 79-126, poi con il titolo *L'esistenzialismo italiano*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari", vol. IV, pp. 99-139.

²⁴ Cfr. G. Semerari, *Relazionismo ed esistenzialismo*, in "Giornale critico della Filosofia Italiana", 1958, pp. 375-390.

delle pubblicazioni giustifica in questo senso la nostra scelta di inserire nello stesso contesto in cui discutiamo i lavori raccolti in *La filosofia come relazione*, i due saggi di cui abbiamo detto, per completare il quadro delle ricerche dedicate da Semerari all'esistenzialismo in quegli anni. Inizieremo pertanto dalla *Prolusione* al *Corso pareggiato di Filosofia Morale*, letta all'università di Bari il 14 novembre del 1954, poi pubblicata per la prima volta nel volume miscelaneo *Dialogo Storia Valori*²⁵, quindi riedito in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, con il titolo *Il problema morale e l'esistenzialismo*²⁶.

Una delle questioni essenziali in senso critico e concreto su cui Semerari tornerà a più riprese nei suoi studi negli anni cinquanta e sessanta è quella affrontata proprio in apertura di *Prolusione*²⁷, ovvero qual sia il significato morale dell'esistenzialismo e quali siano i limiti sul piano etico e morale di una filosofia, che ha fatto del rifiuto della dialettica hegeliana il suo cavallo di battaglia, se non altro nella sua fase embrionale con Kierkegaard. Mettersi alla ricerca di un "punto spermatico" d'origine,²⁸ oltre tutto il divenire dialettico, racchiuso e rappresentato nelle categorie logiche di un linguaggio, significa non solo cercare quel *singolo esistente* come limite ultimo ed evidente, intuito oltre la sospensione di ogni rappresentazione logica del reale, ma significa nello stesso tempo ammettere la possibilità di una rottura radicale in senso esistenziale tra quel *singolo* come principio e tutta la dialettica delle figure fenomenologiche, ridotte all'unica ragione necessaria perché logica del loro divenire.

Compiuta questa frattura, le strade sono inevitabilmente due, secondo Semerari, dove una conduce all'uomo, al suo essere finito e a tutta la dimensione temporale che lo caratterizza, e l'altra va invece in senso trascendente verso Dio come principio eterno ed infinito:²⁹ una volta rotto il legame dialettico tra *finito* ed *infinito*, la scelta di un campo d'indagine esclude l'altro. Un caso esemplare di questo *aut aut* teoretico è rappresentato, secondo una diagnosi di Semerari già pienamente acquisita nel nostro discorso, dall'ontologismo esistenziale heideggeriano.³⁰ L'*esserci* descritto da Heidegger è quell'essere finito che vive le sue possibilità, spesso *inautentiche*, tra il nulla da cui trae origine la sua nascita e il nulla del suo *essere per la morte*. La sua determinazione come essere finito coincide con la fenomenologia di una continua riproposizione inautentica dei suoi limiti tecnologici e metafisici. Di fronte a questi limiti, alle sue *cure* contraddittorie, prima ancora di ogni scelta, l'*esserci* vive la sua distanza ontologica da un *Essere* che lo trascende, rispetto al quale può tentare nuove etimologie, riproponendo versioni poetiche sempre diverse del suo ascolto, senza tuttavia colmare mai la distanza che lo separa da quella stessa dimensione da cui trae principio. La dialettica esistenziale dell'*esserci*, curvata sul suo *essere per la morte*, ha a giudizio di Semerari caratteri *mistici* con accenni *solipsisti*, legati alla rinuncia al legame con gli altri, perché sorgenti inautentiche di inutili dispersioni.

²⁵ Cfr. G. Semerari, *Dialogo Storia Valori*, Ciranna, Siracusa 1955.

²⁶ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty, Il problema morale e l'esistenzialismo* pp. 163-196.

²⁷ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, p. 164 e ss. Sulla complessità del movimento esistenzialista cui Semerari fa riferimento in *Il problema morale e l'esistenzialismo*, cfr. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Éditions Denoël, Paris 1947.

²⁸ L'espressione si deve al Battaglia, cui Semerari si appoggia nelle sue analisi sulle prospettive morali in cui è possibile inquadrare l'esistenzialismo nelle sue diverse correnti. Cfr. F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Zuffi, Bologna 1949, p. 299.

²⁹ Le due alternative che Semerari propone nella *Prolusione* riprodotta in *Da Schelling a Merleau-Ponty* si devono ancora alle sue letture del saggio del Battaglia. Cfr. F. Battaglia, op. cit., pp. 299-300 e ss. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 167.

³⁰ Berdajev percorrerebbe apparentemente una strada opposta rispetto a quella di Heidegger. Sulle posizioni di Berdajev, cfr. G. Semerari, *L'autobiografia filosofica di Berdajev*, in *Esperienze del pensiero moderno*, pp. 9-28, già pubblicato in "Archivio di Filosofia" (Padova), 2, 1959, pp. 113-126.

Dati questi presupposti e tornando alla domanda iniziale, su quale sia il significato etico e morale di una ricerca esistenziale, la soluzione heideggeriana non appare a Semerari offrire alcuno spazio di riflessione che possa dirsi in certo modo *positivo*. L'esser-ci così come lo descrive Heidegger non è infatti responsabile di nulla, perché tutto quello che lo riguarda dipende dalle rivelazioni di un *Essere* che lo trascende: l'esser-ci di Heidegger non è parte di nessuna etica della relazione, perché il suo rapporto con l'*altro* coincide con un momento di dispersione.³¹ L'ateismo che consegue dalla negazione del divino nell'ontologismo heideggeriano comporta inoltre una perdita di valore per la stessa dialettica storica, che non solo non è riscatta in alcuna prospettiva teologica, ma anzi risulta piena espressione di una dinamica nichilista, che attraversa dall'inizio alla fine la sua fenomenologia, tutta *negativa*. Semerari:

Heidegger per il quale non vi è una trascendenza divina, un eterno che riscatti la temporalità, ripiega nella finitudine dell'esistenza temporale, compresa tra il nulla della nascita ed il nulla della morte [...] Il mondo umano e storico trascina con sé il destino dell'esser nulla, di non essere un valore. Per Heidegger la finitezza è invincibile ed è unica realtà [...].³²

D'altra parte, dati i presupposti esistenziali negativi da cui muove Heidegger, nella sua filosofia non è possibile nessuna teoresi reale dello storico. Un'autentica *fenomenologia dello spirito* non è infatti ontologicamente proponibile, perché l'asse costitutivo delle cose è regolato dalla sola disponibilità dell'*Essere* a rivelarsi, a chi per altro è un poeta capace di nuove filologie, che non riconoscano nessun valore alla storia, in particolare a quella delle metafisiche, perché continua deviazione da un ordine reale retto da un'ontologia altrimenti trascendente.³³ Ma la storia si può ridurre ad una continua sequenza di errori? Davvero bisogna *negare* tutto, perché qualcosa acquisti valore esistenzialmente? Semerari se lo domanderà nella *Prolusione*, proponendo un'immagine resa famosa in chiave filosofica da Camus, quella di Sisifo, che riassume le perversioni nichiliste in cui si riducono certi esistenzialismi, ogni volta in cui prevale la tesi che *esistere* significa negare il proprio passato, insieme a tutte le circostanze che determinano il presente, per poter rappresentare infine la libertà delle proprio scelte.³⁴

I limiti riconoscibili nell'ordine del discorso esistenzialista, se messo a confronto con il problema della costituzione etica e morale delle cose, non riguardano la sola filosofia heideggeriana. Pastore, ad esempio, alle cui analisi Semerari in certa misura si appoggia nella sua *Prolusione*, individua addirittura nella stessa filosofia kierkegaardiana il luogo teoretico d'origine di tutta una serie di contraddizioni, che faranno poi *la storia e la crisi* dei diversi esistenzialismi.³⁵ L'esistenzialismo, infatti, a prescindere da quelli che possono essere stati i suoi diversi interpreti, è tendenzialmente una filosofia *irrazionale*, mentre la sua attenzione esclusiva al *singolo esistente* e alle sue esigenze ne fanno una teoresi dell'*introversione personale*. Introverso e irrazionale, ogni *esistente* tende a considerare con-

³¹ In questa ricostruzione critica del problema filosofico esistenziale, nel saggio poi raccolto in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Semerari si appoggerà a tre diversi studi: si tratta, nell'ordine, oltre alla già citata opera del Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, di A. Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, G. Bolla, Milano 1948; G. Lukàcs, *Existentialisme ou Marxisme?*, Nagel, Paris 1948.

³² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 167-168.

³³ Cfr. G. Semerari, op. cit., Appendice, pp. 389-390.

³⁴ L'immagine *esistenzialista* di Sisifo e delle sue fatiche finì a se stesse, ritornerà spesso nelle letture di Semerari. In certa misura lo spunto gli è offerto proprio dalla lettura che Pastore ha fatto della stessa figura. Cfr. Pastore, op. cit., p. 174. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 173-4.

³⁵ Cfr. A. Pastore, op. cit., p. 180; G. Semerari, op. cit., p. 170.

tingente la situazione in cui vive, e dubitando del senso razionale delle cose, riduce la sua *esistenza* ad una visione tragica, angosciata. Così il rifiuto del panlogismo hegeliano compiuto col primo esistenzialismo segna paradossalmente, secondo Semerari, un ritorno ad una forma di *volontarismo* fichtiano, sebbene quello esistenziale sia contraddistinto da una serie di significati *emotivi* che ne accentuano il carattere *irrazionale*, radicalmente estraneo ad ogni compromissione di ordine scientifico. Semerari:

L'esistenzialismo è andato oltre il segno. Volendo, e giustamente, combattere l'involuzione panlogistica di Hegel, ha negato la ragione in ogni sua forma. Ma la ragione non è il razionalismo e, tanto meno il razionalismo assoluto di Hegel. Rinunciare alla ragione scientifica significa abbandonarsi al gioco gratuito dell'irrazionale, perdere il controllo dell'intelletto e della volontà. L'esistenzialismo, demolendo la ragione ritorna al volontarismo fichtiano e carica la volontà, messa così al centro dell'attività dell'esistenza, dell'emotività che deriva dalla sfera subrazionale della coscienza.³⁶

Sulle introversioni di certo esistenzialismo la lettura di Semerari è anche in questo caso di matrice fenomenologica, per quanto la stessa si riempia di significati materialisti, in particolare marxisti. La famosa tesi kierkegaardiana che *la verità è la soggettività* di cui dispone il singolo esistente, verità che si determina fuori d'ogni relazione dialettica con un'etica condivisa, che possa risolvere le intenzioni di quel singolo in una relazione con i suoi *alter-ego*, pone lo stesso *singolo* descritto esistenzialmente in una sorta di isolamento, che finisce per non offrirgli più riscontri. Questa netta separazione di piani soggettivi e altrimenti intersoggettivi, operata almeno da una parte dell'esistenzialismo contemporaneo, crea a giudizio di Semerari lo spazio fenomenologicamente incolmabile tra un *interno* della coscienza e il suo *esterno*. Dati questi presupposti ontologicamente insostenibili, il risultato che ne consegue è una filosofia della ragion pratica che da una parte pone tutta la *forma* delle buone intenzioni che la motiverebbero, mentre dall'altra lascia tutto il *reale* come concreta manifestazione di quelle intenzioni. A certo esistenzialismo delle buone intenzioni immanenti della coscienza manca, in altre parole, ancora una volta il senso materiale della storia, nelle sue diverse versioni etiche, politiche e civili, utili altrimenti ad una sua concretizzazione, che gli consentirebbe di evitare certe tendenze formalistiche che lo caratterizzano, in ragione della sua disposizione a decontestualizzare la coscienza di cui cerca una analitica esistenziale. Il giudizio di Semerari, che qui rilegge la critica marxista di Lukàcs a parte dell'esistenzialismo europeo, è molto netto, diremmo severo nell'espressione del suo rigore:

La morale dell'esistenzialismo è morale dell'intenzione, implica l'ammissione della frattura tra mondo esterno e mondo interiore. Il *sermone della Montagna*, Kant, Fichte, Kierkegaard, Heidegger, Sartre: tutti momenti diversi della morale dell'intenzione. Il principio di questa morale è formale, si restringe alla modalità dell'atto ed è indifferente al contenuto, che è invece decisivo per l'etica materiale di un Aristotele, di un Hegel o di un Marx.³⁷

Di questo genere di separazioni fa le spese Sartre, discepolo ideale di un Heidegger, che ha fatto del *Dasein* un singolo esistente diffidente nei confronti degli altri, perché parlare con loro significa disperdersi nell'inautenticità del *Man*, pur dovendone poi avere *cura*, perché alle proprie ragioni esistenziali non si sfugge. La filosofia di Sartre è per Lukàcs,³⁸

³⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 171.

³⁷ Più che di un vero e proprio giudizio di Semerari, questo passaggio su *interno* ed *esterno*, e sulle loro coniugazioni formali, si deve ad una rilettura del giudizio del Lukàcs sullo spessore etico e morale dell'esistenzialismo. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 178; G. Lukàcs, *Existentiaлизм ou Marxisme?*, p. 123.

³⁸ Cfr. G. Lukàcs, op. cit., p. 134.; G. Semerari, op. cit., p. 180.

per Semerari che lo rilegge, espressione di un tempo in cui regna l'imperialismo capitalistico: la ritirata nell'intimità delle scelte nullificanti, cui Sartre costringe la coscienza che descrive per offrirgli uno spazio di libertà, è l'inevitabile risposta ad uno schiacciamento politico e sociale senza soluzioni di continuità, cui è sottoposto ciascuno esistenzialmente. E tuttavia in una ricostruzione teoretica del problema di un'assenza di significati etici e politici forti nella dottrina esistenzialista, secondo Luckàcs nemmeno Heidegger può essere detto il vero responsabile. Il colpevole primo di questo rifiuto della realtà concreta e materiale delle cose è addirittura l'Husserl delle sospensioni fenomenologiche,³⁹ che certamente lavora ad una fenomenologia delle intenzioni costitutive di senso della coscienza e indubbiamente richiama chi fa filosofia ad un continuo ritorno *alle cose stesse*, ma poi, sempre secondo Luckàcs, proprio così procedendo, per sospensioni ed esclusioni, finisce per approdare ad un'ontologia della coscienza completamente spoglia.⁴⁰ D'altra parte l'economia è un oggetto di secondo livello, tanto nella fenomenologia husserliana come ancora nell'ontologia heideggeriana, e quest'atteggiamento che si potrebbe dire in certo modo 'aristocratico' in un'analitica coscienziale, è pagato da entrambi, Husserl ed Heidegger, con una 'perdita del mondo', che ad avviso di Lukàcs non è compensata da alcuna ragione che si possa dire 'evidente'. La fenomenologia husserliana disegnerebbe un'ontologia dell'essere della coscienza completamente indifferente al mondo, costituendo per tutte queste ragioni una sorta di ponte teoretico tra gli esistenzialismi di Kierkegaard e Heidegger. Il giudizio di Lukàcs sulla fenomenologia husserliana è in questo senso drastico:

La fenomenologia procede all'esplorazione di un oggetto, mettendo il problema della sua realtà "fra parentesi". Dalle correlazioni fenomenologiche tira delle conclusioni ontologiche e questo finisce non solo con il far sparire, sul piano della metodologia e su quello della teoria della conoscenza la realtà concreta dell'oggetto, ma ancora col privare la sua rappresentazione fenomenologica e ontologica delle sue caratteristiche reali più importanti.⁴¹

E di converso il giudizio di Semerari su Heidegger sarà altrettanto duro:

Heidegger pone, sì, l'esistenza come storicità, ma la sua storicità non è quella del tempo volgare, è la storicità dell'individuo, isolato, astratto, perché separato dai reali rapporti economici e sociali, che costituiscono la *struttura* dell'esistenza umana *reale*. L'economia, per Heidegger, è attività inferiore, *banalità* e in essa l'esistenza non si ritrova nella propria *autenticità*. Fino a quando, però, l'esistenzialismo non riconoscerà l'economia come forma di esistenza e determinazione dell'essere, la conclamata storicità dell'esserci rimarrà mera astrazione, retorica non diversa dall'attivismo nullistico di Nietzsche.⁴²

Certamente Semerari non può non riconoscere come ogni filosofia debba necessariamente procedere per *astrazioni*, se vuole accedere alle evidenze caratteristiche della struttura della coscienza. Allo stesso modo egli condivide con Heidegger l'idea che l'uomo viva le sue scelte, spesso dovendo muovere da uno stato di passiva *gettatezza* nelle situazioni in cui si trova concretamente ad esistere. Ma tutte le ritirate dai *Man* delle dispersioni inautentiche sostenute da Heidegger, come ancora tutte le negazioni emancipanti delle libere coscienze descritte da Sartre, finiscono per disegnare uno scenario di assoluta impotenza

³⁹ Cfr. G. Luckàcs, op. cit., p. 167.; G. Semerari, op. cit., p. 181.

⁴⁰ A tutte le mancanze in cui si costringe una fenomenologia della coscienza bisognerebbe ovviare con una lettura *materialista*, secondo Luckàcs, e ormai lo sappiamo, senza ostracismi di sorta, da un punto di vista teoretico, questa è una soluzione che anche Semerari perseguirà lungo l'intero arco delle sue ricerche, senza dover ricorrere, necessariamente, ogni volta ad una soluzione dialettico-materialista.

⁴¹ Cfr. G. Lukàcs, op. cit., p. 163. G. Semerari, op. cit., p. 181.

⁴² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 182.

politica. Le coscienze *autentiche* che si nascondono dietro le *forme* kantiane delle proprie intenzioni libere lasciano, così facendo, campo aperto alla violenza. L'impotenza che ne consegue non è poi così differente da quella avvertita dal singolo esistente di fronte alla trascendenza divina, che in *timore e tremore* può chiedergli il sacrificio di tutto il finito in nome di una possibilità infinita. Semerari:

Il rifiuto della violenza si giustifica nelle dottrine, per le quali i problemi umani attendono soluzioni solo in una sfera sopramondana, ma non ha senso in quelle che, come le filosofie di Heidegger e Sartre, pongono l'unica realtà in questa terrena e umana. Se si è per l'immanenza, bisogna avere il coraggio di accettare la legge di questo mondo, che a volte è anche legge di forza. L'equivoco di Heidegger e di Sartre è di aver decapitato il Dio di Kierkegaard, mantenendo tuttavia le implicazioni morali di quella teologia.⁴³

Gli esistenzialismi delle libere scelte individuali hanno certamente le loro ragioni, quando rivendicano per le esistenze che descrivono una libertà d'azione che non sia ridotta alla necessità meccanica dei legami causali, ma quest'assoluta emancipazione da determinismi naturalistici, portata fino alle sue estreme conseguenze, conduce ad astrazioni che rendono alle stesse esistenze il senso completo della loro impotenza di fronte a quanto continua ad avvenire nelle situazioni in cui vivono. A questa fenomenologia delle libere scelte esistenziali Semerari opporrà ancora una volta, anche nella *Prolusione*, l'ontologismo critico di Carabellese, ovvero un'idea di coscienza che deve la sua concretezza alle responsabilità che si assume, consapevole che ogni sua determinazione dipende dal plesso intersoggettivo in cui si muove, in un orizzonte che sa restituire la dimensione storica in cui si svolge ogni esistenza libera.⁴⁴ D'altra parte, se certo esistenzialismo non ha voglia di rimettere i piedi sulla terra in cui si determinano altrimenti le dinamiche del suo essere, avrà ragione allora il Banfi citato da Semerari, quando scrive che l'esistenzialismo nient'altro è se non:

[...] la tragedia grottesca del medio ceto intellettuale. Questo nel suo isolamento sociale, ha perduto ogni energia spiritualmente creativa, ed esasperato a tal punto la sua tormentata culturalità, da ridurla a mera negazione della cultura. E se l'affermazione vuota della personalità che nessuna trama sociale sostiene è per lui solo terrore e tremore dell'esistenza, in tale angoscia retorica, in tale eroismo da palcoscenico esso trova pure l'ultimo suo rifugio.⁴⁵

L'essere concreto con cui ogni coscienza deve confrontarsi corrisponde a tutta la fenomenologia della realtà che la trascende. Ammettere una *trascendenza* assoluta che non sia nelle disponibilità *immanenti* della coscienza, significherebbe convergere ancora una volta verso una filosofia dell'*essere* e del *non-essere*, dove l'esistenza, ontologicamente squalificata, viene di fatto contrapposta alla stregua di un *non-essere* ad un vero *Essere* che comunque non è nelle sue disponibilità. Queste fratture metafisiche imposte all'*intreccio* e al *chiasma* ontologico che interessa la coscienza nelle sue relazioni, con tutte le antinomie che da un'impostazione del genere conseguono fatte di *opposizioni*, *reciproche esclusioni* e *negazioni*, minano in senso metafisico tanto un'ontologia come quella di Heidegger, quanto una fenomenologia come quella hegeliana. Per tutte queste ragioni Semerari potrà scrivere:

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 185-6, dove lo sfondo critico e ontologico lungo il quale Semerari si muove, nella sua critica *etica* all'esistenzialismo si combina ancora una volta con le posizioni marxiste anti-esistenzialiste del Lukàcs.

⁴⁵ Cfr. A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, p. 81; G. Semerari, op. cit., p. 186.

Se questa ricostruzione del movimento storico e logico, che dal realismo trascendentistico conduce all'immanentismo dialettico, è esatta, noi possiamo comprendere che cosa è l'esistenzialismo: è la verifica su *specie existantiae*, del nullismo implicito nella filosofia dell'immanenza antitetica e del trascendentismo.⁴⁶

La stessa questione può essere riletta alla luce di una difficoltà esistenziale nel gestire una categoria controversa da un punto di vista metafisico qual è quella della *negazione*. Ormai lo sappiamo, una sua accentuazione in senso immanente o in un orizzonte trascendente di considerazioni produce effetti di sbilanciamento sul piano ontologico: la coscienza descritta da Sartre nega tutto a partire dall'immanenza delle sue ragioni, la dialettica hegeliana regola in modo assoluto e trascendente l'andamento della storia, fondando su un *primo motore mobile* dialetticamente negativo, che non media in alcun modo con le singole figure della sua fenomenologia. Nell'uno come nell'altro caso, entrambi *negativi*, non ha luogo più nessuna forma reale di processo.

Le opposizioni, le differenze, le immanenze e le trascendenze vanno diversamente ricondotte all'interno di una stessa dialettica ontologica, dove non ci siano sbalzi di ordine *qualitativo* che scardinino l'assetto altrimenti continuo in cui si dispone l'essere delle coscienze, per quanto questo stesso *essere* risulti poi fenomenologicamente *ambiguo*. L'esistenzialismo delle singole opposizioni alle realtà istituzionali, dialetticamente determinate, si inserisce all'interno di un contesto metafisico che fa della contrapposizione tra *finito* e *infinito* la chiave di lettura, a prescindere poi che questo stesso infinito si debba interpretare in termini immanenti o trascendenti.⁴⁷ L'esistenzialismo delle monadologie singolari (Sartre, Heidegger) non costituisce in questo senso una svolta nella storia della metafisica, dove quel senso d'estraniamento fatto valere rispetto alla dialettica logica degli eventi è espressione di una passività che ha riscontri anche in altri contesti diversamente caratterizzati (si pensi al ruolo assolutamente non determinante delle singole fenomenologie all'interno di un'ottica dialettica complessivamente considerata).

§ 3. Semerari lettore di Nicola Abbagnano.⁴⁸ Una rivalutazione in senso morale dell'esistenzialismo è tuttavia possibile, se non altro alla luce dell'attenzione fondamentale che lo stesso riserva al problema dell'*alienazione* dell'uomo moderno. In questa denuncia marxismo ed esistenzialismo realizzano in particolare un'autentica convergenza sul piano teoretico: l'essere sostanziale delle nature divine ha, infatti, un suo preciso corrispettivo laico nella traduzione istituzionale del vivere comune. Così al di là degli irrazionalismi di cui viene accusato, l'esistenzialismo rappresenta secondo Semerari la richiesta di una *nuova logica*, che sappia rappresentare il senso di questa sofferenza *ontologica*. Semerari:

Possiamo essere affatto certi che la polemica antirazionalistica dell'esistenzialismo sia volontaria e irrevocabile rinuncia alla logica? O non è piuttosto il preludio dell'avvento di una nuova logica? La questione non è tanto gnoseologica quanto ontologica, la questione è se l'esistenza debba essere rimessa in termini contraddittori e assurdi. Il Sisifo di Camus sarà meno scandaloso, quando si sarà considerato che la famiglia, la società civile e il lavoro si possono connettere con l'uomo reale in un ordine tale che ch'egli vi si trovi non *realizzato*, ma *alienato*.⁴⁹

⁴⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 192.

⁴⁷ Platone, Kant, Kierkegaard ed Hegel rappresentano per Semerari altrettante figure di questa fenomenologia delle antinomie irrisolte tra finito ed infinito. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 188-193.

⁴⁸ Iniziamo qui a ripercorrere i temi portanti del saggio *L'esistenzialisme italien*, pubblicato in "La collaboration philosophique" (Bologna 1958, pp. 79-126), riedito in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 197-244.

⁴⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 195.

Se l'esistenzialismo ha dunque le sue ragioni *concrete*, quali sono allora i limiti essenziali della sua *analitica*? Ancora una volta il suo carattere *negativo* ed *angoscioso*, il suo *essere per la morte*, una dialettica negativa che impone alla coscienza di passare per la propria negazione, se vuole realizzarsi autenticamente. Quella esistenziale è dunque una deriva ad avviso di Semerari nichilista, a cui bisogna rispondere salvando il suo progetto, volgendolo in *positivo*. La filosofia di Nicola Abbagnano rappresenta una possibilità in questo senso.⁵⁰

A questo punto convenie allora tornare a *Filosofia come relazione*, per riprendere il filo dell'analisi nel passaggio teoretico dallo sperimetalismo di Aliotta all'esistenzialismo positivo di Abbagnano. Il pluralismo, il relativismo, lo sperimentalismo d'Aliotta prefigurano, infatti, molte delle ragioni che saranno poi al centro del dibattito dell'esistenzialismo italiano.⁵¹ *Le sorgenti irrazionali del pensiero* di Nicola Abbagnano, allievo d'Aliotta, è il testo che meglio d'ogni altro esemplifica questo passaggio nella storia della filosofia italiana, un passaggio di matrice esistenziale contrassegnato da un indirizzo *positivo* della sua indagine.

Introducendo il problema rappresentato dall'*esistenzialismo positivo* di Abbagnano Semerari si muove ancora una volta, anche in *Filosofia come relazione*, all'interno di una prospettiva critica e concreta riconducibile a Carabellese. Il binomio *vita-pensiero* su cui si concentrerà Abbagnano corrisponde infatti in senso teoretico alla coppia metafisica *essere-pensiero* di Carabellese, con un accentuazione in senso irrazionale della dimensione vitale, che corrisponde in certo modo al *dramma esistenziale* aliottiano.⁵² Certo *contro-pensiero* tipicamente esistenzialistico converge in questo modo su posizioni vicine a quelle rappresentate dall'irrazionalismo contemporaneo, sebbene le posizioni, come avremo modo di vedere, non coincidano perfettamente: detto altrimenti, le ragioni forti degli irrazionalismi di De Unamuno, Ortega Y Gasset e Simmel⁵³ non sono così lontane dalle migliori istanze dell'esistenzialismo contemporaneo. In particolare, ad avviso di Semerari, le filosofie di Abbagnano e De Unamuno⁵⁴ condividono una ricerca comune di una 'nuova filosofia', che ponga *pensiero* e *vita* su uno stesso piano ontologico relazionale. Semerari:

Si comprende quale significato abbia questo riconoscimento della indipendenza della vita nei riguardi della ragione in un momento, in cui non è avvenuto ancora l'incontro con le posizioni classiche dell'esistenzialismo contemporaneo, per altro non ancora definite, in un momento, in cui la cultura europea, sotto le suggestioni della filosofia della vita di Miguel De Unamuno, Ortega y Gasset e Georg Simmel, spezza le convenzioni dell'intelletto e i miti della ragione assoluta. Il problema della vita nella immediatezza dei suoi impulsi originari e la dilacerazione di inesauribili antitesi che

⁵⁰ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Regia Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, Serie 1, vol. 7, Paravia, Torino 1939, pp. XII-201. Sulle origini di quest'esistenzialismo positivo secondo Pareyson (*Studi su l'esistenzialismo*, Studi filosofici, Terza serie, n. 8, Sansoni, Firenze 1950), e su una sua continuità teoretica con l'attualismo di Gentile, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 201-204. Cfr. inoltre E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*; V. A. Bellezza, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954.

⁵¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 41.

⁵² La differenza accentuata in senso irrazionale tra *vita* e *pensiero* nella metafisica esistenziale di Abbagnano è ulteriormente sottolineata dal carattere *inadeguato* e *simbolico* del pensiero, se posto in relazione con l'essere che vuole rappresentare. Cfr. N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Soc. ed. F. Perella, Napoli 1923, pp. 117-118. Cfr. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, p. 43.

⁵³ Cfr. ivi, pp. 43-44. Cfr. inoltre l'introduzione di Antonio Banfi a G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1922, p. 13.

⁵⁴ Sull'irrazionalismo di De Unamuno e i suoi significati relazionistici ed antepredicativi (cfr. *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, La Voce, Firenze 1914), cfr. G. Semerari, op. cit., *Annotazioni*, pp. 144-145.

nessuna sintesi riesce a saldare definitivamente, il contrasto degli io individuali e finiti ciascuno con la propria prospettiva di vita, che non s'accorda necessariamente con quelle degli altri, la domanda che sempre daccapo risorge circa il significato e il valore della vita per l'uomo negli spiriti che non si acquietano nelle risposte presunte infallibili della pura ragione o delle verità rilevate: queste e simili questioni sono il contenuto dell'irrazionalismo, che si accompagna a quello che De Unamuno chiama il sentimento *tragico della vita*. In fondo la protesta irrazionalistica, con l'apparente insana-
bile divorzio che crea tra la ragione e la vita, è richiesta di una ragione concreta non perché speculativamente immanente, ma perché imbevuta di tutte le esigenze, di tutte le passioni, di tutte le antinomie della vita, - ed inoltre, paradossalmente, il tentativo di far coincidere la vita e il pensiero in una reale unità, che invece il razionalismo puro infrange, mistificando nelle schematizzazioni intellettualistiche le ragioni originali della vita che sempre si rinnova.⁵⁵

Sappiamo con Carabellese come una contrapposizione tra *pensiero* e *vita* sia espressione di un privilegio metafisico accordato ad istanze proprie del conoscere, a loro volta fondate su un'indebita separazione di *fenomeno* e *noumeno*, e come questa metafisica gnos-
eologica si fondi su una serie di "concretizzazioni mal poste",⁵⁶ che conducono ad un evidente sbilanciamento della relazione tra pensiero e vita, con un certo impoverimento di quest'ultima.⁵⁷ La vita non può essere, infatti, ridotta alla sola fenomenologia di un essere razionale che la pensa, idealisticamente inteso, come lo stesso pensiero non può essere a sua volta ricondotto ad una mera forma *intuizionista*, che escluderebbe tutto il processo dialettico e logico che porta alla sua costituzione: la loro differenza è essenziale per la loro relazione nell'esistenzialismo positivo di Abbagnano.

La vita in particolare "nella sua oscura potenza irrazionale"⁵⁸ costituisce per Abbagnano l'antecedente pluralistico e relativistico d'ogni pensiero, o ancora in termini fenomenologici quell'orizzonte non ancora esplicito in senso razionale verso cui spinge il pensiero, nel continuo superamento delle proprie posizioni. In questa dialettica esistenziale di tipo relazionale al *pensiero* tocca garantire la chiarezza logica che lo contraddistingue, a patto che la stessa non mortifichi tutta l'*energia* e l'*azione*, altrimenti vitali che lo caratterizzano: solo in questo modo sarà possibile mantenere viva una contrapposizione tra soggetto (pensiero) ed oggetto (vita) come momento funzionale e relazionale, essenziale nelle stesse dinamiche proprie del conoscere. Per tutti questi motivi, leggendo Abbagnano, Semerari propone ancora una volta anche in *Filosofia come relazione*, le sue ragioni antiformalistiche, antignoseologiche, per una *critica dell'essere* che sappia essere *ontologica*, perché interessata all'essere concreto della coscienza e del mondo, ed *esistenziale* perché centrata in una dimensione antropologica, in cui l'oggetto "uomo" impone a chi lo studia un necessario "appassionarsi" (Abbagnano),⁵⁹ un senso di partecipazione alla ricerca che egli svolge. Semerari:

Si può ora vedere come ogni tentativo di sdommatizzare la filosofia da qualunque unilaterale formalizzazione è implicitamente una *critica dell'essere*. È questo il lato insuperabilmente *ontologico*

⁵⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 43-44.

⁵⁶ Semerari spesso ricorre a quest'espressione per rendere il senso di un'indebita metafisica che privilegi solo alcuni aspetti dell'essere concreto della coscienza a discapito degli altri. L'espressione è riconducibile a Whitehead: cfr. G. Semerari, ivi, p. 47; (*Annotazioni* p. 145).

⁵⁷ Cfr. N. Abbagnano, *Metafisica ed esistenza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946, p. 8.

⁵⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 45; Cfr. N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, p. 157.

⁵⁹ Cfr. N. Abbagnano: "[...] aver speculato sull'essere non è segno sicuro di un atteggiamento esistenziale: occorre che a questa speculazione sull'essere si sia [...] legato indissolubilmente il problema del proprio io e del proprio destino". Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 150. Per la citazione da Abbagnano, cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, p. 149.

di ogni antiformalismo. Ma si capisce anche perché la critica dell'essere, proprio in quanto tale, non può realizzarsi che come appassionamento dell'ente umano che la esercita, e, quindi, della filosofia al dramma dell'essere. È questo il lato insuperabilmente *esistenziale* di ogni critica ontologica.⁶⁰

Una nuova *critica del concreto* può e deve allora svilupparsi in senso *esistenziale* senza arenarsi in scelte trascendenti o immanenti esclusive, come avviene nelle filosofie di Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e Sartre. La decisione *critica* di dare nuova attenzione alla dimensione esistenziale non deve, infatti, coincidere con un completo abbandono della ricerca ontologica, mentre bisogna rifiutare ogni concezione tradizionale dell'essere, che induca ad "astrarre" dall'esistenza, per ridurla ad una mera determinazione di un'ontologia altrimenti trascendente, posizione in sé dogmatica che ha i suoi riflessi anche nel pensiero esistenziale quando questo continua a concepire l'esistenza in termini "negativi", nonostante la centralità metafisica che le riconosce (Heidegger, Sartre, etc.).⁶¹ A questa torsione *negativa* del pensiero esistenziale bisogna opporre una soluzione *positiva* (quella ad esempio di Abbagnano) che concepisca di nuovo l'essere compromesso *orizzontalmente* nella dinamica esistenziale, dove si carica di tutti i significati pluralistici che la stessa è in grado di garantirgli:

Per questo alla luce di uno sviluppo coerentemente esistenziale del criticismo, diventano fondamentali queste due proposizioni: 1) *è non-essere l'essere astratto dalla concretezza con la esistenza*, 2) *è concreto soltanto l'essere determinato o determinabile esistenzialmente*.⁶²

La nuova *critica* deve essere inoltre *metafisica*, ovvero in funzione antidogmatica deve costituirsi come un sapere autonomo, che non dipenda in modo necessario da nessuna tecnica della sua indagine, come da nessun "organo" della sua speculazione (ad esempio dalla sua dimensione *sentimentale*, ovvero da quella più propriamente gnoseologica). Il tema metafisico, già affrontato in *Storicismo e ontologismo critico*, torna in *Filosofia come relazione*, declinato in senso esistenziale. Semerari, citando l'Abbagnano di *Il principio della metafisica*,⁶³ ricorda:

Si vede in tal modo, che la metafisica deve costituirsi come speculazione autonoma. Quanto più la metafisica si definisce nella proprietà dei suoi problemi e quanto più autonoma riesce nella esplicazione del suo contenuto, tanto più e meglio serve alla fondazione delle attività non metafisiche. Ossia, *il carattere originariamente non normativo della filosofia in quanto metafisica è la condizione del suo possibile impiego metodologico*. Quando invece assume la problematicità specifica di un determinato campo di attività, si annullano insieme e reciprocamente la metafisica e questo determinato campo. La polemica antimetafisica vale fino a quando mira a snidare l'equivoco di una pseudometafisica, ma rivela un atteggiamento dogmatico, se pretende di eliminare il principio stesso della metafisica. In verità, "nel suo senso *necessario* (e storicamente originario) di speculazione autonoma, l'indagine metafisica è il solo possibile definitivo abbandono del dogmatismo, perché l'abbandono, o almeno la messa in mora, di ogni dato e presupposto che non sia la nuda e sola esigenza necessaria della speculazione autonoma [...] la rinuncia alla metafisica è anch'essa, oltrechè, dogmatica, contraddittoria." ⁶⁴

⁶⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 48.

⁶¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 50.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ Cfr. N. Abbagnano, *Il principio della metafisica*, Morano, Napoli 1935.

⁶⁴ Cfr. N. Abbagnano, op. cit., p. 26. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 50-52. Lo abbiamo visto, lo stesso Carabellese spinge per un ritorno ad una ricerca metafisica, che come quella di Abbagnano sia, sì, "totalitaria" nelle sue pretese, senza ridursi alla fenomenologia dell'organo principe della sua indagine. Sul problema della giustificazione degli "organi" e su quello dei metodi dell'indagine filosofica, si veda la critica di Abbagnano alla fenomenologia husserliana, dove egli non rileva esserci una solida spiegazione in senso metafisico del metodo dell'*epoché* da parte dello stesso Husserl. Cfr. N. Abbagnano, op. cit., p. 37. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 53.

Su quest'autonomia della ricerca filosofica Semerari insiste in *La filosofia come relazione* in chiave prevalentemente fenomenologica. Sostenere, infatti, l'esigenza che l'indagine filosofica sia metafisicamente "autonoma", significa sottoscrivere il programma husserliano delle *epoché*, per cui la relazione esistenziale e positiva tra *vita* e *pensiero* studiata da Abbagnano corre in parallelo con la ricerca fenomenologica dedicata allo studio della relazione trascendentale tra *esperienza* e *giudizio*.⁶⁵

C'è anche da aggiungere che quantunque la definizione carabellesiana possa essere giudicata come viziata ancora, almeno formalmente, da un certo psicologismo, il problema della metafisica autonoma è il problema proprio dell'ontologismo critico di Carabellese in quanto *sforzo* verso la dimensione *antepredicativa* dell'essere, fuori da ogni ipostatizzazione soggettiva ed oggettiva della struttura ontologica.⁶⁶

Lo studio metafisico dell'essere affrontato da Abbagnano ha inoltre un carattere "organico", che gli garantisce una compattezza tale da escludere prestiti eteronomi *da un esterno* che lo trascenderebbe: la sua crescita sistematica in senso teoretico avviene per *intuscezione*.⁶⁷ Così la sua specifica qualità relazionale si misura dalla capacità di disporre le diverse ontologie coscienziali all'interno di una stessa prospettiva organica d'indagine, dove estetica, etica e gnoseologia non devono succedersi in una fenomenologia come quella hegeliana o neoidealista di tipo *cuspidale*.⁶⁸ All'interno di una stessa metafisica dell'essere esistenzialmente inteso tutti i saperi sono diversamente in relazione, *concrendo* in maniera mai predeterminata negli incroci teoretici che realizzano. In concreto, ciascuna *unità* nella sua costituzione fenomenologica *molteplice* determinata dalle sue relazioni, non è riconducibile in senso ontologico a nessuna forma di atomismo, con la conseguenza, tratta da Abbagnano, che non si dà metafisica concreta che possa svilupparsi in modo analitico-estensivo (detto altrimenti, nello studio filosofico dell'essere non siamo mai di fronte ad una progressione numerica). D'altra parte considerare le diverse prospettive epistemologiche in modo separato significa *astrarle* dal loro contesto metafisico che le pone in relazione, un contesto *logico, vitale e reale*, che coincide con lo stesso principio che lo anima, ovvero con un pensiero che è vita.

L'*esistenzialismo positivo* di Abbagnano, forte di questa impostazione metafisica, si impone così in ragione della sua solidità concreta, e per una propensione organica e relazionale nell'organizzazione della sua ricerca. Del resto il *principio metafisico* di Abbagnano corrisponde ad un pensiero che vive, ad un pensiero dunque in grado di rendere conto della vita anche nella sua trascendenza logica irrazionale. In questo senso *pensiero* e *vita* condividono secondo Abbagnano una caratterizzazione intensiva che li avvicina, senza che il pensiero debba sempre stare dietro alla vita per guadagnare una sua qualità appunto intensiva: il pensiero, se si vuole, è organico e relazionale come lo è la vita. L'adesione di

⁶⁵ La fenomenologia husserliana costituisce un vero e proprio polo teoretico di paragone per comprendere le *ragioni antepredicative* dello stesso ontologismo critico carabellesiano. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 55.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 55. Sulle posizioni di Abbagnano e sul parallelo antidogmatico con la fenomenologia husserliana e l'ontologismo critico di Carabellese, cfr. G. Semerari, *ibidem*. Le sue posizioni sul punto possono essere riassunte come segue, citando lo stesso Abbagnano di *Il principio della metafisica*: "Nel nome stesso di soggetto (*sub-jectum*) è infatti implicito un modello ontologico, per il quale il pensiero sarebbe l'attività e la funzione di un termine o di un entità per sé stante. Ora è evidente che ogni ipostasi di questo genere è illegittima. Il pensiero ha un suo essere, cioè una sua consistenza o validità; ma quell'essere è inerente all'interna organizzazione dello stesso pensiero e non dipende da un'attività soggettiva, come non risiede in un fondamento oggettivo". Cfr. N. Abbagnano, op. cit., p. 47.

⁶⁷ Cfr. N. Abbagnano, op. cit., p. 56.

⁶⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 56.

Semerari ai *principi della metafisica* d'Abbagnano in *La filosofia come relazione* è completa. Semerari:

Il principio della metafisica si può, dunque, così caratterizzare: “Esso è inesauribile rispetto a qualunque tentativo di fissarne tutte le determinazioni possibili; e al tempo stesso non è nulla di indeterminato e di indefinibile. È organizzazione rigorosa, nella quale non c'è posto per il causale e l'arbitrario; ma mai connessione rigida, delle articolazioni anchilosate. È unità perfetta, ma mai semplice identità. È ricchezza di determinazioni, ma non è mai puro molteplice, puro insieme di termini solo formalmente distinti. È un'unità che si snoda in un molteplice di determinazioni, la cui perfetta articolazione logica è garantita dalla loro stessa costituzione.”⁶⁹

L'*esistenzialismo positivo* d'Abbagnano risponde così ad una domanda fondamentale per Semerari:

[...] *come è possibile un principio metafisico, che nella sua logicità non si opponga alla vita né la riduca formalisticamente, bensì si identifichi con la sua stessa inesauribile problematicità?*⁷⁰

La nuova metafisica di Abbagnano sarà allora *ontologica*, perché studio dell'unità dell'essere nelle sue diverse manifestazioni, ed *esistenziale* in senso problematico perché studio dell'essere a partire dalla più concreta delle sue forme, ovvero l'esistenza umana come organismo che vive in maniera immanente e trascendente le relazioni che lo rendono un essere vitale e pensante. La filosofia sarà pertanto ed ancora studio di un essere che non si offrirà mai nelle forme del *dato*, della *presenza*, dell'*attualità*, quanto piuttosto solo in una sua caratterizzazione *esistenziale*, solo *possibile* perché *problematica*.⁷¹ Il raccordo tra *La filosofia come relazione* e *Responsabilità e comunità umana*, nel luogo comune del relazionismo si realizza così in *La filosofia come relazione* nello studio dedicato all'esistenzialismo positivo di Abbagnano: il principio 'relazione' regola tanto la *vita* quanto il *pensiero*, mentre la stessa coscienza di questa relazione si articola in modo sistematico ed organico a partire dalle situazioni in cui vive, a loro volta espressioni di altrettante relazioni, che legano ciascuna esistenza alle altre e al mondo che loro appartiene.⁷²

Nell'orizzonte costitutivo di queste relazioni l'uomo rappresenta un momento di *crisi*, d'*emergenza*, perché tempo della sua continua trascendenza, nell'*insecuritas* esistenziale di un destino mai predeterminato in modo logico o dialettico. L'*esistenza* coincide così anche per Abbagnano con una dimensione *drammatica* perché *problematica*, e una filosofia intesa in senso esistenziale dovrà aderire a questa ontologia delle indeterminazioni e delle possibilità.⁷³ L'esistenza d'altra parte è relazione di relazioni, è *struttura* perché relazione problematica tra la sua dimensione iniziale e quella finale, è *sistasi*⁷⁴ tra sé come *ente* ed il mondo che le appartiene, in un accordo che si ridefinisce in ogni momento della sua dinamica relazionale. L'esistenza è continua trascendenza del *sé* nella misura in cui è strutturalmente 'relazione'. Semerari:

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 58. Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁰ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p., 60. Semerari sottolinea come Abbagnano da *Le sorgenti irrazionali del pensiero* a *Il principio della metafisica*, alla *Struttura dell'esistenza* abbia realizzato la piena convergenza, in senso relazionale ed organicistico, tra *vita* e *pensiero*, senza che nessuna delle due dimensioni prevalga sull'altra, perché entrambe si realizzano in un quadro ontologico unico e molteplice, sistematico e relazionale. Tra *vita* e *pensiero* non vi è salto, ma unità organica.

⁷¹ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, G. B. Paravia e C., Torino 1939, pp. 32-33.

⁷² Sui significati relazionisti dell'esistenzialismo positivo di Abbagnano, cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 63-65. Per i passi citati da Semerari in questa direzione, cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, pp. 51-98.

⁷³ Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, pp. 51-52; *Il principio della metafisica*, pp. 80-81.

⁷⁴ Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 77.

L'uomo come struttura e trascendenza introduce nell'essere la dimensione dell'avvenire e con questo il rischio che è proprio del futuro. È l'uomo, in quanto crisi ed emergenza, ciò per cui il *tempo*, nel suo essere originario di *futuro*, diventa significante per l'essere. "Il modo d'essere dell'ente nella sua finitudine è definito dal futuro. Esso è l'estendersi dell'ente verso l'essere, implicante il movimento problematico dell'essere verso l'ente. È lo stesso momento costitutivo dell'ente in quanto procede al di là dell'ente e vi procede a suo rischio, con la possibilità incombente di uno scacco: che tuttavia non toglie la esigenza di procedere. Questa esigenza è la stessa trascendenza della struttura". Queste ultime proposizioni circoscrivono forse nella maniera più rigorosa, la relazione tra l'uomo e l'essere su fondamento esistenziale.⁷⁵

Come abbiamo avuto modo di vedere, Semerari torna sull'esistenzialismo positivo di Abbagnano nel 1958 in *L'existentialisme italien*. Anche in questa sede il valore positivo della sua filosofia è ribadito in contrapposizione alle soluzioni negative imposte allo stesso problema dalle correnti europee contemporanee. Dare valore positivo all'esistenza per Abbagnano significa, lo abbiamo visto, intanto riconoscergli una *struttura* di senso, un suo inizio ed una fine, una motivazione ed un'intenzione teleologicamente determinate in modo libero e spontaneo, per quanto tutta questa dinamica si regga su un'ontologia dell'*indeterminazione* e della *possibilità*. Sul punto in questione Abbagnano è chiaro: "L'esistenza è la struttura propria di un essere che, nella propria struttura, è la possibilità dell'indeterminazione dell'essere".⁷⁶ Certamente questa struttura esistenziale indeterminata può rappresentare una fonte d'angoscia, ma la cosa non deve essere vista in modo necessario, laddove si offre la possibilità altrettanto concreta di volgere in positivo quello senso d'indeterminazione ineluttabile. D'altra parte è bene sottolineare come questa indeterminazione sia ontologicamente legata ad una fondazione temporale, irriducibile concretamente ad una dialettica necessaria del suo sviluppo. Questa stessa caratterizzazione temporale coincide a sua volta con la cifra *problematica* caratteristica d'ogni esistere, laddove *esistere* significa vivere in modo consapevole in ogni momento la possibilità del proprio essere come del proprio non-essere, senza tuttavia attribuire a questa alternativa un valore assoluto. L'uomo che vive le sue possibilità, secondo Abbagnano, è piuttosto chiamato a dare coerenza ed unità ad un'esistenza così strutturata, il tutto non solo per ragioni altrimenti logiche, ma perché dalla forza di questo impegno dipende la qualità dell'esistenza, della propria come di quella degli altri. A sua volta questa ricerca coerente si fonda su una ragione ontologica ulteriore, ovvero sulla natura teleologica dell'essere umano: l'uomo è un essere che vive di *mezzi* in vista di *fini* da realizzare, e nella connessione mai interrotta tra questi due estremi esistenziali vive tutta la concretezza del suo essere.

Se l'esistenza è *possibilità* è allora altrettanto chiaramente *libertà*, libertà da uno scacco inevitabile (Jaspers), libertà dal dogma di un *essere* trascendente che determinerebbe il progresso delle scelte di ogni esserci, libertà di volgere in positivo i suoi limiti, le sue determinazioni, senza che il suo essere finito significhi necessariamente *essere per la morte*.⁷⁷ Volgere in positivo la ricerca esistenzialista significa allora ed in primo luogo "comprendere l'esistenza senza uscire dal suo orizzonte categoriale",⁷⁸ il che vuol dire non dover scegliere in continuazione tra il proprio *essere* e *non-essere* (Sartre), quanto piuttosto ogni volta valutare le possibilità a disposizione, accettando di *poter essere* quanto di *poter non essere*. Il piano strutturale esistenziale sarà così contraddistinto da una sostanziale continuità ontologica, omogenea, fatta di immanenze e trascendenze che non implicano alcuna

⁷⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 66; N. Abbagnano, *Metafisica ed esistenza*, p. 6.

⁷⁶ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, p. 36. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 198.

⁷⁷ Cfr. Semerari, op. cit., p. 199.

⁷⁸ Cfr. Semerari, *ibidem*.

rottura d'ordine trascendentale, come nessun richiamo ad una trascendenza, che non sia nelle disponibilità di quell'esserci, che vive *gettato* nel *chiasma intrecciato* del suo *mondo della vita*. Semerari:

Se si dovesse condensare nella proposizione più elementare lo spirito dell'esistenzialismo positivo, si potrebbe dire semplicemente ch'esso è lo sforzo di comprendere l'esistenza senza uscire dal suo orizzonte categoriale. In questo senso l'esistenzialismo è una filosofia critica nell'accezione kantiana. "L'esistenza" ha detto Abbagnano in *Introduzione all'esistenzialismo*, "non deve guardare al di là di sé, a ciò da cui muove – il nulla – a ciò verso cui muove – l'essere – ma unicamente a se stessa; e deve realizzarsi nel rapporto con se stessa. Essa è rapporto con l'essere; non può riconoscersi e porsi che come questo rapporto, realizzandolo per quello che è nella sua problematicità fondamentale [...] Certamente per me che esisto, l'essere è una possibilità di essere e, come possibilità, può anche esser nulla. Ma la mia esistenza non dipende propriamente né dal nulla né dall'essere, ma dalla possibilità di essere nella quale mi costituisco [...] Si può chiamare l'impostazione che io presento *esistenzialismo strutturalistico o sostanzialistico*".⁷⁹

Scendendo nei particolari dell'esistenzialismo positivo di Abbagnano, Semerari in *L'existentialisme italien* discute ancora una volta due momenti della sua filosofia, ovvero i due concetti di *norma* e *finitudine* in quanto trascendentali esistenziali. Contro l'assolutizzazione delle libertà esistenziali (Sartre), per cui tutte le possibilità di cui uno dispone finiscono per equivalersi, l'idea diversa di Abbagnano è quella di ragionare muovendo da un'esistenza *finita*, le cui possibilità non sono equivalenti ma alternative. La *norma* esistenziale coinciderà allora con una *possibilità trascendentale*, per cui ogni realizzazione è espressione di questa stessa possibilità. Mentre nell'esistenzialismo sartiano ogni possibilità è negata, perché tutte le eventualità sono equivalenti e perché ogni possibilità nel momento della sua realizzazione comporta l'annullamento di quelle precedentemente realizzate, nell'esistenzialismo di Abbagnano ogni possibilità, una volta determinata, resta una *possibilità*, sia rispetto al momento della sua prima costituzione, sia in quello successivo della sua realizzazione. Nell'orizzonte di queste determinazioni *possibili* si definisce tanto il senso *finito* d'ogni esistenza, quanto la sua continua ricerca d'unità e coerenza, dove quest'ultima dipende proprio dai limiti in cui si realizza l'esistenza come continua trascendenza della sua immanenza. La *norma* che regola l'*esistenza* è:

La tendenza appassionata dell'ente verso la costituzione della propria unità autentica, è l'atto con cui l'ente si concentra nella propria limitazione, realizzando in essa l'infinità della struttura.⁸⁰

La formula di Abbagnano sarà riassunta da Semerari in termini quasi spinoziani:

La mia scelta è valida, la possibilità da me preferita è *autentica* solo nel caso che la sua realizzazione mi consolidi nella mia unità personale e mi permetta di essere effettivamente un *io*, di costituire cioè un'unità personale ben definita, una personalità precisa nella sua propria individualità. La norma dell'esistenza è, dunque, l'esistenza nella possibilità della sua determinazione.⁸¹

Data dunque una *possibilità trascendentale* come *struttura* dell'esistente, si potrà essere *autentici* o *inautentici*, si potrà cercare la propria unità e coerenza come non farlo: comunque ogni determinazione risulterà da un'indeterminazione, in un ordine che sarà determinato a sua volta dal senso delle nuove indeterminazioni in cui si definisce ogni fenomeno-

⁷⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 199-200; N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, pp. 49-50.

⁸⁰ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, pp. 155-6; G. Semerari, op. cit., pp. 208-211.

⁸¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 207.

logia in ragione dei suoi orizzonti ancora aperti di possibilità. L'Abbagnano, citato da Semerari in *L'Existentialisme italien*, scriverà:

Realizzandosi il possibile si fonda nella sua stessa possibilità, si rafforza in essa e per essa come un possibile. Se chiamiamo *possibilità trascendentale* la possibilità di un *possibile*, la realizzazione del possibile è il suo rapportarsi con la possibilità trascendentale.⁸²

E ancora in *Esistenzialismo positivo* si legge:

La possibilità trascendentale è allora ciò che giustifica e fonda ogni concreto atteggiamento umano, ogni scelta e decisione. Una scelta infatti non si giustifica perché è stata fatta, ma perché è ancora *possibile* farla.⁸³

Anche sul *problema intersoggettivo* le posizioni positive e negative in campo esistenziale divergono. Ormai lo sappiamo, l'esserci heideggeriano ottiene il senso autentico del suo esistere riflettendo in modo immanente sul suo *essere per la morte*, nel momento dunque in cui realizza la sua distanza dall'*Essere* nella dispersione inautentica del rapporto con gli altri, con tutte le contraddizioni che questa visione comporta, se solo si considera come degli altri si deve avere *cura*, per quanto rappresentino il principio della propria alienazione. Non diversamente chi esiste secondo Sartre realizza la sua libertà negando il proprio passato, rifiutando la storia come dimensione trascendentale del suo esistere, storia, che se lui la accettasse, gli restituirebbe la misura intersoggettiva della sua determinazione in relazione.⁸⁴ Semerari:

Il paradosso dell'esistenzialismo negativo, da Heidegger a Sartre, è che, mentre da una parte riconosce gli altri e il mondo costrutturali all'esistenza, fallisce dall'altra nel ricavarne le conseguenze. Quando Heidegger fa coincidere l'autenticità con l'isolamento dell'esistenza nella comprensione della morte e della nullità essenziale dell'essere, egli taglia ogni rapporto tra la esistenza e la coesistenza, rende l'io autentico indisponibile per la comunità: la trascendenza come apertura diventa con Heidegger una mistificazione. Non diversamente fa Sartre, quando intende la libertà, che è la condizione autentica dell'uomo, come rottura tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e il suo passato, cioè la sua storia, che è la somma dei rapporti col mondo e con gli altri. L'autenticità in questo senso è in realtà *la pretesa contraddittoria che l'uomo sia se stesso senza essere se stesso*.⁸⁵

Diversamente e in *positivo* per Abbagnano la nascita e la morte che fanno dell'uomo un'esistenza finita, sono momenti inevitabilmente *coesistenziali*, e mai circostanze che segnano altrettante occasioni per porre in risalto l'alterità di chi le vive in prima persona. In *Metafisica ed Esistenza* si legge:

Il sapersi condizionato quanto alla propria origine dall'appartenenza ad una comunità è il significato autentico della *nascita*. L'uomo si trova nella comunità *dacché* nasce: il che vuol dire non solo e non tanto *dal momento che* nasce, ma anche e soprattutto *per il fatto che* nasce [...] Dall'altro lato la morte significa la possibilità di essere sottratto alla comunità e quindi a se stesso. L'*essere perduto per gli altri* implica l'*essere perduto per se stesso* [...] Il senso fondamentale della nascita e della morte è l'insufficienza dell'esistenza di fronte a se stessa e dà a tale insufficienza il valore positivo di un trascendere verso la coesistenza rivelandola come il fondamento della comunità coesistenziale.⁸⁶

⁸² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 206; N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, Taylor, Torino 1948, p. 76.

⁸³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 206; N. Abbagnano, op. cit., p. 37.

⁸⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 210.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

⁸⁶ Cfr. N. Abbagnano, *Metafisica ed esistenza*, in *Filosofi Italiani Contemporanei*, a cura M. F. Sciacca, Marzorati, Milano 1946, pp. 14-15. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 210-11.

In questa relazione coesistenziale l'*io* e il *tu* si determinano reciprocamente, scoprendo le rispettive prospettive finite. Detto di questa *trans-soggettività trascendentale*⁸⁷ e del suo peso esistenziale, si può decidere poi di essere un santo o un delinquente, dove il santo non nega la propria relazione con gli altri, che anzi esce rafforzata nel quadro di un complessivo consolidamento della propria unità esistenziale, mentre il delinquente agisce contro se stesso, agendo contro gli altri.⁸⁸ Di qui ne consegue una fenomenologia problematica dei valori, mai legata alla necessità di un piano sostanziale, dove i *dover essere* della coscienza si definiscono a partire dai limiti della sua costituzione, in uno spettro coesistenziale di determinazione, in cui verranno privilegiate quelle scelte che contribuiranno a valorizzare il piano ontologico delle possibilità disponibili. Dati questi presupposti coesistenziali come ontologici, una morale immanente dell'intenzioni non potrà più essere sostenuta in modo coerente, mentre sarà *normale* tutto ciò che concorrerà in modo sostanziale alla realizzazione di questa coesistenza.⁸⁹

Stando così le cose avrà *valore* per Abbagnano tutto ciò che saprà conservare un significato *universale*, in quanto espressione di una relazione intersoggettiva essenziale, dove gli *altri* non saranno mai kantianamente *mezzi*, ma sempre *fini* cui rivolgersi, in altre parole *persone* con cui condividere un progetto. In questa relazione universale, ogni *singolo* esistente non dovrà rinunciare alla sua *unità* personale, la cui valorizzazione particolare dovrà essere compatibile con il piano coesistenziale in cui andrà a realizzarsi, con una conseguente moltiplicazione fenomenologica in campo assiologico, in considerazione del contributo personale assicurato da ciascuno in ragione delle sue competenze specifiche.⁹⁰ La *totalità* del mondo che ne risulterà, sarà una *totalità aperta*, sempre attraversata da nuove intuizioni, da nuove intenzioni costitutive di senso. L'*esistenzialismo positivo* d'Abbagnano rappresenta in questo senso la dimostrazione della possibilità di una teoresi esistenziale che non rinunci ad una cifra etica e morale del suo discorso, come ancora ad una fenomenologia obbiettiva ed universale intersoggettivamente fondata. Semerari:

Con la teoria del valore l'esistenzialismo positivo, da un lato, ricostituisce in seno all'esistenzialismo l'esigenza e la possibilità del valore, quindi, dell'universalità e dell'obbiettività, che sembravano incompatibili con una fondazione esistenziale del problema uomo, dall'altro prova che, come l'esistenza si annulla quando non s'indirizza verso il valore, così il valore non ha alcun senso se non emerge dalla struttura esistenziale dell'uomo nell'effettivo movimento della trascendenza strutturale.⁹¹

Lo spessore concreto da un punto di vista antropologico⁹² dell'*esistenzialismo positivo* di Abbagnano è dunque uno dei suoi meriti: l'immagine di uomo che emerge dalla sua filosofia non è ridotta all'astrazione di un'alienazione intimista, ma è contraddistinta da una serie di significati etici, politici e civili che non possono non appartenergli, e che non vanno mortificati come tratti inautentici di un essere, cui toccherebbe una migliore sorte

⁸⁷ L'espressione è sempre di Abbagnano: cfr. *La struttura dell'esistenza*, p. 139; G. Semerari, op. cit., p. 213.

⁸⁸ Su questi ultimi passaggi, sulla fenomenologia della santità e della delinquenza, sui risvolti ai limiti della follia che una scelta solitaria può in certi casi comportare, cfr. ancora N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, pp. 40-41. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 212-214.

⁸⁹ Cfr. N. Abbagnano, *Filosofia Religione Scienza*, Taylor, Torino 1947. Su i significati esistenziali di espressioni come 'norma', 'sostanza', 'positività', cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, pp. 44-45; pp. 156.

⁹⁰ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, p. 137. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 217-218.

⁹¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 220.

⁹² Usiamo l'espressione non nel senso di una caratterizzazione epistemologica particolare, ma nel senso più generale di una filosofia che faccia dell'uomo il centro della sua riflessione, così come si caratterizza l'esistenzialismo positivo di Abbagnano.

se si sottraesse al consesso civile cui diversamente appartiene. Ad un uomo che vive in modo concreto l'esistenza che gli tocca, non possono essere negate in particolare quelle tecniche di cui dispone, perché potenziali motivi d'alienazione rispetto a quello che sarebbe il suo esserci altrimenti autentico, quando invece ed *in positivo* il lavoro tecnologizzato può rappresentare un momento di aggregazione coesistenziale da valorizzare, considerata la necessaria apertura sul mondo di un *esserci* che deve costruirsi *fattivamente* le condizioni del suo esistere. A certa filosofia di matrice spirituale, come ancora ad un esistenzialismo come quello heideggeriano, che considerano il mondo della tecnica alla stregua di un luogo di manipolazione e alienazione, Semerari risponde fenomenologicamente *esistenzializzando* e *spiritualizzando*⁹³ quella stessa tecnica altrimenti vissuta come estranea: tutti i mezzi di cui uno dispone non sono altro se non strumenti nelle mani di un soggetto, che intenzionalmente li usa per realizzare concretamente ciò che si propone. Scriverà Abbagnano in *Filosofia religione scienza*:

La tecnica promuove e mette in luce i singoli talenti, rendendo possibile la loro utilizzazione; e con ciò consente ad ognuno di fare il lavoro per il quale è adatto e promuove la differenziazione così dei compiti come degli uomini. Per tutto ciò la tecnica stabilisce un legame di solidarietà effettiva tra gli uomini nel lavoro. La divisione dei compiti suppone l'unità e la solidarietà degli sforzi. [...] La vera spiritualità è fattiva e realizzatrice e perciò non disdegna il mondo né la sua exteriorità ma si apre su di esso, lo riconosce come termine di un rapporto che le è essenziale e si realizza come spiritualità proprio in questo rapporto [...].⁹⁴

La valorizzazione in senso esistenziale dei singoli nel consesso coesistenziale attraverso un libero sviluppo della vita tecnologica di una comunità rappresenta, dunque, un incentivo a concretizzare quel *conoscere se stessi*, come momento essenziale di realizzazione autentica per ciascun esserci. *Conoscere se stessi* significa, infatti, anche conoscere i mezzi di cui uno dispone, senza considerarli come qualcosa d'estraneo e d'ostile, in vista dei fini che ciascuno si propone: un uomo che vive un dissidio tecnologico è in dissidio con se stesso.⁹⁵

Queste nuove fenomenologie dei valori e delle tecniche non costituiscono tuttavia una base sufficiente di garanzia, che consenta di mettersi al riparo da un'*insecuritas* considerata altrimenti ontologica da Semerari, che trova nella *possibilità* come *principio* esistenziale d'Abbagnano un'ulteriore conferma alla sua tesi. Ogni scelta di valore, lo abbiamo visto, si fonda su un'ontologia solo *possibile*, dunque per Semerari su un'ontologia ambigua (Merleau-Ponty) perché ambivalente. In un contesto critico, problematico e possibile come quello descritto, una *crisi delle scienze europee* è nell'ordine delle cose e sta lì a testimoniare la necessità ontologica di una variazione (fenomenologica) dei significati e dei valori riconosciuti: chi vive concretamente compiendo liberamente le sue scelte, ispirandosi a dei valori che non possono dirsi mai certi, corre i suoi rischi.⁹⁶ Abbagnano ricordava in *Possibilità e Libertà* come non giovani:

[...] cullarsi nella credenza di una sicurezza assoluta perché tale sicurezza ci sia; e che anzi il miglior modo di mettere in pericolo i valori e le condizioni fondamentali di una vita propriamente umana è quello di ritenere garantiti assolutamente tali valori e condizioni della struttura stessa della realtà in cui si vive. *Estote vigilantes*.⁹⁷

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 221.

⁹⁴ Cfr. N. Abbagnano, *Filosofia, religione, scienza*, Taylor, Torino 1947, pp. 192-195; G. Semerari, *op. cit.*, pp. 221-222.

⁹⁵ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 222.

⁹⁶ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 223.

⁹⁷ Cfr. N. Abbagnano, *Possibilità e Libertà*, Taylor, Torino 1956, p. 82; G. Semerari, *op. cit.*, p. 224.

Così se l'Ottocento è stato il secolo delle *sicurezze* dogmatiche, intese ed interpretate in senso idealista o positivista, il Novecento è inevitabilmente il secolo delle *crisi* assolute, espressioni di un disagio metafisico ed esistenziale di chi ha molto creduto nelle ragioni che si era proposto, e ora, disilluso dagli inutili idealismi, si affida al culto delle scienze come ultimo rifugio di fronte alla propria *insecuritas* esistenziale. A questi estremi dell'ottimismo e del pessimismo metafisico bisogna rispondere, secondo Semerari, lo abbiamo visto, con una più equilibrata lettura fenomenologica della variazione dei valori, in una diversificazione che non si compia per strappi, ma in una continuità fatta di permanenze intervallata da critiche emergenze. In questo contesto teoretico s'inscrive l'*esistenzialismo positivo* d'Abbagnano nel momento in cui avvalora una tesi *problematica*, legata all'immagine di un uomo finito perché temporalmente determinato. Questa stessa temporalità si concreta a sua volta in una fenomenologia sempre diversa, fatta di possibilità che possono essere interpretate in modo positivo, quando anche in modo sbagliato, erroneo e negativo. Ogni atto concreto di coscienza, perché connotato in termini temporali, è pertanto contrassegnato da una certa problematicità, a sua volta espressione di un'ontologia solo *possibile* che interessa in particolare chi *esiste*, che proprio vivendo traduce questa stessa dimensione possibile nell'essere del mondo che attraversa. Abbagnano:

Il tempo esprime la natura dell'ente, in quanto è il fondamento della sua limitazione. L'ente è limitato, perché vive nel tempo. La sua finitudine è determinata esclusivamente dalla temporalità della sua costituzione interiore, in quanto tale temporalità è il contrassegno delle sue possibilità costitutive. [...] Il tempo è la *problematicità* dell'atto, col quale, l'ente trascendendo costituisce nel dominio dell'Essere le possibilità costitutive della sua finitudine.⁹⁸

È bene sottolineare come una fenomenologia del tempo, quale quella proposta da Abbagnano, non sia una 'perdita di tempo'. Ciò che ha *valore* continua, infatti, a conservare il suo significato, soprattutto se espressione di un interesse che si è dimostrato *coesistenziale*. In questa dialettica aperta tra ciò che si conserva e ciò che va perduto è possibile⁹⁹ riconoscere la distinzione fenomenologica tra *tempo* e *storia*: nel corso del tempo certi eventi, secondo Abbagnano, assumono significati storici, perché hanno come incarnato i principi esistenziali caratteristici di ogni essere, perché hanno interpretato in positivo o in negativo quelli che sono i *dover-essere* propri di ogni *ente*. Tra le dimensioni differenti del tempo e della storia si stabilisce così come una tensione fenomenologica, che si svolge all'interno di una stessa dialettica temporale, caratterizza a sua volta da un continuo confronto tra una tendenza ontologica alla ritenzione dell'essere ed uno sforzo diverso a *tenere sotto presa* quanto altrimenti scivolerebbe via. Le *prese* fenomenologicamente più forti, quelle che passano alla storia, sono espressione in *positivo* e in *negativo* dei valori e dei significati più importanti in senso coesistenziale.

§ 4. Il relazionismo di Enzo Paci. Come abbiamo avuto modo di vedere tra il 1954 e il 1958 l'attenzione di Giuseppe Semerari si sofferma su diversi momenti del pensiero esistenziale, europeo ed italiano, alla ricerca di nuove soluzioni concrete utili al suo studio del problema del *trascendentale*, compatibili con l'impostazione critica trasmessagli da Carabellese e convergenti con i suoi interessi crescenti per la fenomenologia husserliana. Su questa strada il relazionismo d'Enzo Paci¹⁰⁰ costituisce un momento teoretico di svolta

⁹⁸ Cfr. N. Abbagnano, op. cit., pp. 149-201.

⁹⁹ Cfr. N. Abbagnano, *Filosofia Religione Scienza*, pp. 120-123; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 227-231.

¹⁰⁰ Cfr. G. Semerari, *Il relazionismo di Enzo Paci e il dibattito degli ultimi anni Trenta*, in *Novecento filosofico italiano*, pp. 231-268.

decisivo per Semerari, soprattutto in ragione della centralità ontologica e antropologica riconosciuta da Paci alla dimensione temporale. *Dall'esistenzialismo al relazionismo* e *Tempo e relazione* sono i testi di riferimento intorno ai quali Semerari costruisce la seconda parte di *La filosofia come relazione*.¹⁰¹

Il relazionismo di Paci si propone, infatti, come una sintesi esistenziale e fenomenologica,¹⁰² critica e concreta¹⁰³ di quella nuova metafisica, verso la cui realizzazione gli stessi studi di Semerari sono in quegli anni indirizzati. In particolare l'attenzione riservata da Paci alla dimensione *esistenziale* costituisce a giudizio di Semerari il necessario approfondimento della più generale *questione trascendentale*,¹⁰⁴ dove con l'espressione *esistenza* Paci intenderà riassumere quelle che sono le caratteristiche essenziali dell'essere umano, ovvero il suo essere *natura*, *bisogno*,¹⁰⁵ *consumo*, *eros*, e soprattutto *temporalità*.

Quest'ultima determinazione temporale rappresenta il momento fondamentale di una possibile *filosofia come relazione*. In concreto tutto ciò che si determina in relazione, si costituisce in una prospettiva temporale e relazionale per quell'essere, che lo pensa sempre come correlato della sua *coscienza interna del tempo*. Questo tempo della coscienza¹⁰⁶ è caratterizzato a sua volta da un senso irreversibile segnato dal continuo *consumo* delle fenomenologie che lo intensificano: il tempo corrisponde così ad una spinta ontologica costante che coinvolge l'essere cosciente che lo vive, tra la necessità del passato che lo coinvolge e il futuro delle possibilità aperte che gli si offrono ulteriormente.¹⁰⁷ Semerari:

Il principio logico della relazione è la *modalità* secondo la quale si esplica il processo relazionistico: è il *tempo* con la sua *irreversibilità*.

Nella prospettiva relazionistica il tempo ha la funzione di principio, perché essa si costituisce sul fondamento dell'esperienza esistenziale vissuta come tempo e come storia, sì che la individuazione personale coincide con la individuazione temporale. Il tempo è principio necessario in senso *modale*: cioè il tempo è il modo necessario secondo cui gli eventi si dispongono in serie e le situazioni diventano reciprocamente comunicative. Il rapporto tra il tempo e le situazioni in esso fondate non ripete il rapporto metafisico tradizionale tra l'uno e i molti. Il tempo non *crea* né *pone* le situazioni, ma è solo il principio modale della loro costituzione e definizione. Il tempo non rappresenta la *sostanza*, bensì il principio *immanente* delle situazioni, che ne condiziona la *trascendenza* rispetto a se stesse.¹⁰⁸

Avrebbe diversamente scritto Paci.

La possibilità di uscire dalla relazione equivale, perciò, all'impossibilità di uscire da una situazione o posizione temporale, e più concretamente, da una situazione spazio-temporale. Tutto ciò che si relazionizza procede nel tempo, procede cioè da una posizione temporale ad un'altra posizione temporale nell'interno della temporalità.¹⁰⁹

¹⁰¹ Ricordiamo ancora una volta come la seconda parte di *Filosofia come relazione* corrisponda ad una riedizione di un saggio del 1958, *Relazionismo ed esistenzialismo*, pubblicato la prima volta in "Giornale Critico della Filosofia Italiana" (pp. 375-390).

¹⁰² Su questa combinazione di esistenzialismo e fenomenologia nella filosofia di Enzo Paci, cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, p. 241; E. Paci, *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 11.

¹⁰³ Per le posizioni di Paci rispetto all'ontologismo critico di Carabellese e sulle contraddizioni in cui lo stesso incorrerebbe nelle sue letture, cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, pp. 259-266.

¹⁰⁴ Cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, p. 251.

¹⁰⁵ Sui significati ontologici e relazionali di questo 'bisogno' Semerari in *Filosofia come relazione* guarda soprattutto al Feuerbach di *Principi della filosofia avvenire*, (Einaudi, Torino 1948), al Marx dell'*Ideologia tedesca* (Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947), e ancora allo Schelling delle *Philosophischen Untersuchungen*, Open Court Publishing Co., Chicago 1936 (tr. it. *Ricerche Filosofiche sulla essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947).

¹⁰⁶ Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, p. 65.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ Cfr. G. Semerari, *Filosofia come relazione*, p. 84.

¹⁰⁹ Cfr. E. Paci, *Tempo e relazione*, p. 237. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 85.

Data questa metafisica temporale, nel passaggio teoretico compiuto da Paci *dall'esistenzialismo al relazionismo* si compie coerentemente la valorizzazione di una categoria a sua volta temporale qual è quella dell'*evento*,¹¹⁰ sul cui significato antidogmatico e soprattutto antisostanzialistico è per certi versi inutile indugiare, in considerazione di quanto abbiamo finora detto. Ogni evento si determina, infatti, in ragione della sua individualità, che lo pone in relazione con gli altri eventi, caratterizzati a loro volta dalle proprie determinazioni evenemenziali; ogni evento, proprio perché finito, *emerge* in ragione delle sue differenze e distinzioni rispetto al continuo temporale all'interno del quale esso si costituisce. Se poi la sua fenomenologia è umana, l'emergenza che lo caratterizza corrisponde alla *personalità* di chi emerge, con tutte le responsabilità che quest'*emergenza* comporta rispetto alla situazione concreta in cui si svolge. Queste stesse situazioni a loro volta corrispondono al piano temporale delle *permanenze* in cui quelle emergenze si definiscono, individuandosi particolarmente. Non bisogna dimenticare come per Paci ogni emergenza si determini progressivamente lungo una sorta di piano *formale*, che corrisponde alla sintesi fenomenologica della sua unità e molteplicità, ferma restando la determinazione temporale che lo identifica, conducendolo verso una continua metamorfosi delle strutture che lo contraddistinguono.¹¹¹ Le forme di queste emergenze corrispondono così in senso logico-esistenziale alle *scelte* (Semerari) che ciascuna di queste emergenze compie rispetto alle infinite possibilità che gli si prospettano, in un passaggio mai interrotto dall'indeterminazione alla determinazione, dialettica quest'ultima che interessa in senso problematico l'intero processo temporale. Semerari:

L'evento è il finito asserito nella sua finitudine e nella problematicità che la finitudine implica [...] l'essere finito dell'evento impedisce che ciascun evento sia identico ad un altro evento: la non identità degli eventi è la ragione del loro relazionare. Ogni evento emerge da un altro evento e in questo emergere si pone in relazione con esso. L'atto di emergenza è atto di differenziazione, di distinzione, è l'atto della fondazione della personalità come individualità distinta. [...]. L'evento emergendo, non rappresenta qualcosa di assolutamente nuovo rispetto all'evento o alla serie degli eventi donde è emerso. Qualcosa degli eventi antecedenti continua in esso, *permane*: la realtà dell'evento, la concretezza della processualità dell'evento sta nello sforzo di liberare gli elementi emergenti da quelli permanenti. Questa liberazione non riesce mai completa [...] ciò che nella tensione tra emergenza e permanenza decide la individualità dell'evento è la *forma*, che è sintesi unitaria di elementi molteplici e diversi. Gli eventi si riconoscono per la forma che assumono, ma le forme, come gli eventi ai quali danno ordine e significato salvandoli dalla dispersione, non restano immutabili, seguono il processo che anche per loro è processo storico, movimento da forma a forma, metamorfosi.¹¹²

Inoltre e allo stesso modo in una *filosofia come relazione*, qual è quella proposta da Enzo Paci, il ruolo metafisico riconosciuto da Abbagnano alla *possibilità* come tratto caratteristico dell'essere esistenzialmente inteso, è altrettanto decisivo. Anche in questo caso il suo spessore ontologico non può essere fatto valere in modo assoluto, perché un certo equilibrio tra la stessa dimensione *possibile* delle cose e la necessità in cui s'inscrive evita soluzioni *problematiciste* fuori dimensione, che non si discosterebbero da quelle filosofie della sostanza, contro le quali Semerari investe la sua ricerca.¹¹³ Posti questi limiti alla

¹¹⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 72.

¹¹¹ Cfr. E. Paci, op. cit., p. 207.

¹¹² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 72-73. Cfr. E. Paci, op. cit., p. 207.

¹¹³ Sui limiti di certo problematicismo, cfr. G. Semerari, op. cit., Annotazioni, pp. 156-7. Le sue critiche sono rivolte in primo luogo alle posizioni di Ugo Spirito (si veda in particolare *Significato del nostro tempo*, Sansoni, Firenze 1955).

problematizzazione dell'essere, una fondazione ontologica del *possibile* comporta una rivalutazione complessiva della dimensione esistenziale, e il fatto che Spinoza in negativo faccia coincidere la stessa *possibilità* con il *noster intellectus*, a fronte di una diversa e sostanziale comprensione di ciò che è *necessario*, si configura come un'ulteriore conferma della coincidenza d'*esistenza* e *possibilità*, il cui perfezionamento è fondamentale in una prospettiva relazionista: l'esistenza è possibilità, indeterminazione, scelta.¹¹⁴ Semerari:

In primo luogo bisogna considerare che necessario e possibile sono termini correlativi e acquistano significato solo nella connessione che reciprocamente li richiama. In secondo luogo una assolutizzazione del principio di possibilità invaliderebbe la possibilità stessa rendendola necessaria. In terzo luogo poiché la filosofia del possibile si pone su di un piano di maggiore rigore critico, essa deve essere in grado di render conto e del possibile e del necessario. [...] La relazione opera sulla situazione iniziale (necessità) in vista di una situazione finale (possibilità) e la relazione è la esistenza in movimento, è la esistenza che si costituisce nel sistema dell'esistenze, evento tra gli eventi.¹¹⁵

D'altra parte una *filosofia della necessità* è concretamente possibile? Ciò che si sostiene come *necessario* può essere detto? *Il necessario è necessario*.¹¹⁶ Di là dalla struttura tautologica dell'espressione, che rappresenta il carattere assoluto in cui si determina il concetto di necessità, il cui significato è possibile solo se si esclude ogni forma di relazione, la tesi proposta è contraddittoria, se analizzata con attenzione. Se si ammettesse, infatti, che soggetto e predicato della proposizione di cui sopra fossero diversi tra loro, non si starebbe allora parlando di una necessità assoluta, perché una necessità, se assoluta, non è in relazione con nulla di diverso da sé. Se si affermasse diversamente, che soggetto e predicato dell'enunciato sono assolutamente identici, allora lo stesso enunciato non si potrebbe riferire in alcun modo a nessun essere: in un enunciato in cui si afferma l'identità della necessità, non sono ammessi referenti, perché riferirsi con un'espressione a qualcosa significa ammettere una relazione, cosa inaccettabile in una prospettiva che si assume come assoluta e necessaria.

La necessità resterebbe allora una parola, un'espressione? A rigor di logica non sarebbe ammissibile nemmeno quest'ipotesi: se la necessità è assoluta, è allora incomunicabile, perché ogni fenomenologia della comunicazione implica una relazione, in questo caso esclusa dal carattere assoluto e necessario dell'argomento su cui si vorrebbe discutere.¹¹⁷ Portato fino alle sue estreme conseguenze questo ragionamento intorno alle sostanze e alle necessità assolute, svela nuovi lati in sé contraddittori. Ammessa una sostanza assoluta, questa sarebbe priva d'attributi: se si affermasse il contrario, allora non si starebbe parlando di una *sostanza* assoluta. Nulla *conviene* ad una sostanza, perché la convenienza logica di un attributo implicherebbe una relazione, esclusa come tale in ogni metafisica delle sostanze assolute. Semerari:

¹¹⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 78.

¹¹⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 79-81.

¹¹⁶ Cfr. E. Paci, *Tempo e Relazione*, pp. 113-119.

¹¹⁷ Sul punto in questione, sulla costituzione *relativa* del linguaggio, sulla sua determinazione in relazione, cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953; traduzione, introduzione e note di Enzo Paci, *Elogio della filosofia*, Paravia, Torino 1958, pp. 40-2: "L'espressione presuppone qualcuno che si esprime, una verità che questi debba esprimere, e gli altri davanti ai quali egli si esprime [...] La nostra relazione con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro o non è verso la verità che andiamo. Ma il colmo della difficoltà è che, se il vero non è un idolo, gli altri a loro volta, non sono degli dei". Fare degli *altri* degli dei significherebbe ricadere in una prospettiva sostanzialistica, proponendo l'*altro* come solo criterio della dialogicità. Per una possibile fenomenologia del linguaggio e su una sua evoluzione in chiave semiotica, cfr. G. Semerari, op. cit., Annotazioni, pp. 158-160; pp. 163-4.

La filosofia della necessità, perché riesca a giustificarsi, deve rendere possibile l'enunciazione della necessità, e per ottenere ciò, deve ammettere la possibilità della comunicazione, del rapporto, dell'alterità. Il rapporto e l'alterità, a loro volta, non risultano se non si sia proceduto a bandire la necessità come totalità, se non si sia preliminarmente abbandonato il concetto della realtà come un tutto già concluso e deciso.¹¹⁸

Messa da parte in senso logico ogni metafisica sostanziale e necessaria, il processo che porta ciascuna esistenza da una situazione all'altra si svolge in modo coerente. Questa coerenza è garantita dalla *coscienza interna del tempo* d'ogni singolo esistente che muove in un'unica direzione, il futuro, seguendo un andamento *irreversibile*, dove negare quest'irreversibilità significa ammettere la possibilità di una ripetizione. *Ripetizione* di cosa? Evidentemente di una sostanza identica, fuori d'ogni relazione, cosa in sé inammissibile per tutte le ragioni sostenute. Il principio *relazione* corrisponde, allora, al tempo in cui si determina il passaggio d'ogni esistenza da una situazione all'altra, dove il tempo coincide con la logica che regola i modi delle singole fenomenologie in relazione tra loro, come loro forma estetica e trascendentale.¹¹⁹

Fatte queste premesse di ordine temporale, una *filosofia come relazione* non potrà ad avviso di Semerari coincidere con un nuovo umanesimo, nonostante la sua cifra esistenziale. La storia degli eventi, delle permanenze e delle emergenze è una storia umana e naturale:¹²⁰ ad una sua lettura solo intellettuale corrisponderebbe d'altra parte e nuovamente una soluzione idealista del problema filosofico, la qualcosa implicherebbe a sua volta l'ammissione positiva di *qualcosa che è in sé*, in questo caso in senso spirituale, di cui sarebbe possibile offrire solo una rappresentazione logica e linguistica, senza alcun riscontro referenziale reale, con la conseguenza aporetica che ad ogni eccesso idealistico corrisponde per converso una teoresi realistica trascendente. Proprio ragionando sui limiti di una lettura idealista e tornando ancora una volta su alcune istanze dell'ontologismo critico di Carabellese, riviste in chiave laica, alla luce delle sue letture esistenziali e relazionali di Enzo Paci, Semerari scriverà:

L'idealismo, ad es. compì una riduzione allo spirito, all'io, all'uomo, al soggetto proposti come sostanzialisticamente originari e ciò implicò la vanificazione dei problemi connessi con la natura, la mortificazione del sapere scientifico, la trascuranza dei fattori tecnici, la insensibilità per le questioni del lavoro che non fosse il lavoro intellettuale in senso stretto. Il risultato fu, però in questo caso, la contraddizione della filosofia che, partita col programma di ridurre monisticamente la realtà allo Spirito e all'Io e di fare della filosofia l'unica totale espressione dello spirito e dell'Io, dovette tuttavia riconoscere, almeno in linea di fatto, la esistenza di un mondo irriducibile a quello dello spirito e dell'Io, ben positivo e reale, che cresceva con regole proprie e sul quale la filosofia non riusciva a porre il suo controllo, se non in modo del tutto verbale e illusorio.¹²¹

Piuttosto che esaltare una visione idealista e spiritualista, soggettiva ed intellettuale dell'essere, la concretezza di questo stesso essere merita una diversa rappresentazione che

¹¹⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 80.

¹¹⁹ Ovviamente, dato questo quadro metafisico temporale, sarà possibile un recupero ontologico e concreto dello stesso *problema storico*, senza eccessi assolutisti di ordine dialettico. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 85.

¹²⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 86.

¹²¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., 87. Semerari d'altra parte non crede a soluzioni metafisiche esclusive, sia in senso teoretico sia in direzione pratica, perché la sua ricerca si dispone sempre sullo stesso piano su cui si era snodata la *critica del concreto* di Carabellese, per il quale "qualsiasi attività [...] deve essere teoria e pratica insieme". Cfr. P. Carabellese, *Critica del concreto*, p. 11. G. Semerari, op. cit., Annotazioni, p. 161. Si veda inoltre su quest'intreccio di teoresi e prassi, il Ms. A V 20 di Husserl, citato da G. Pedrolì in *Omaggio a Husserl*, p. 206. Cfr. Semerari, ivi, p. 162.

sappia sottolineare la continuità ontologica, genetica e quindi temporale tra le sue fenomenologie naturali ed intellettuali. Una *filosofia come relazione*, qual è quella proposta da Paci in *Tempo e relazione*, sarà allora una *metafisica* aperta ad un rapporto teoreticamente e pragmaticamente proficuo con le scienze positive, rispetto alle quali la stessa filosofia si può proporre come loro critica relazionale. D'altra parte una *filosofia come relazione* che voglia guadagnare al suo interno significati esistenzialmente determinati, deve *compromettersi* tecnologicamente e quindi scientificamente con una realtà, che deve molta della sua fenomenologia alle scienze che la formano, strumentalizzandola.¹²² L'equilibrio critico e concreto tra soggetto ed oggetto di matrice carabellesiana, continua così a rappresentare anche in *Relazionismo ed esistenzialismo* (1958) il criterio ermeneutico più utile a disegnare una nuova metafisica del concreto,¹²³ in cui siano possibili incroci materialisti e idealisti. Semerari:

Il problema della nuova metafisica, dopo il neopositivismo, può essere formulato così: *è possibile una metafisica che sia disimpegnata dalla scienza e tuttavia non in contraddizione con essa?* È possibile, e come, questa metafisica? È questo, in fondo, il problema che si è posto, a es., il naturalismo americano contemporaneo con Morris Cohen: la ricerca di un universo metafisico nel quale la scienza abbia la possibilità di errare e mai quella di pervenire a verità assolute, necessarie e, insieme, la possibilità di autocorreggersi in un infinito processo di revisione.¹²⁴

Di là da soluzioni *intellettuali* o *naturali*, una *filosofia come relazione* comporta inoltre un'inevitabile moltiplicazione e legittimazione dei linguaggi filosofici.¹²⁵ L'affermata unità del discorso logico è, infatti, il correlato formale di un'idea sostanzialista, mentre un riconoscimento del carattere processuale, relazionale e temporale dell'oggetto esistenziale ha precise conseguenze anche su un piano logico e linguistico. Non c'è un unico linguaggio della rappresentazione, che possa riassumere in sé le coordinate ontologiche delle diverse relazioni, sosterrà il Paci di *Tempo e relazione*: di fatto nella dialettica aperta delle permanenze e delle emergenze le situazioni ontologicamente interessanti finiscono per alternarsi, richiedendo ciascuna una sua rappresentazione particolare,¹²⁶ dove ciò che viene considerato una *costante* (le permanenze) si combina fenomenologicamente con altrettante *variabili* (le emergenze)¹²⁷. Questa fenomenologia delle diverse costituzioni lin-

¹²² Cfr. G. Semerari, op. cit., 89. Cfr. E. Paci, op. cit., pp. 223-255. Una separazione metafisica della coscienza dalle cose concrete che la riguardano significherebbe mettersi sulla strada di un'impossibile mediazione tra le ragioni degli idealismi, quelle degli spiritualismi da una parte e le ragioni dei vari neopositivismi, esistenzialismi e pragmatismi dall'altra. Spezzare in due l'asse metafisico nella rappresentazione della realtà, significa dover scegliere tra un *principio di non contraddizione* (logico) e un *principio di ragion sufficiente* (empirico-materiale), tra natura e spirito, corpo ed anima, tutte opzioni metafisicamente insostenibili. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 91-93.

¹²³ *Soggetto ed oggetto* sono titoli operativi, funzionalisti, con i quali è possibile nominare il *reale*, a seconda del ruolo che ciascun essere svolge nella situazione in cui si trova coinvolto in relazione. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 90-91.

¹²⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 102. Su Morris Cohen, cfr. J. L. Blau, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957.

¹²⁵ Contro questa moltiplicazione dei linguaggi si oppone certa parte del neopositivismo linguistico, che cercando una soluzione logica ai problemi classici della metafisica, incorre nello stesso errore che rimprovera altrimenti alla tradizione metafisica, ovvero quello di conservare la pretesa di una soluzione unica, in questo caso logica prima e linguistica poi. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 102.

¹²⁶ In realtà per Semerari come per Paci è tutta la filosofia ad essere *linguaggio*, perché 'simbolo' e dunque 'relazione' con un referente reale, rispetto al quale la stessa filosofia non potrà essere che rappresentazione linguistica dello stesso, nei limiti sempre oltrepasabili in cui si da ogni ordine possibile del discorso. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 89; E. Paci, *Tempo e relazione*, p. 223.

¹²⁷ Cfr. E. Paci, op. cit., p. 34; G. Semerari, op. cit., p. 94.

guistiche in relazione è giustificabile, perché fondata sul variare delle situazioni, in un orizzonte aperto a sua volta relazionale. Lo schematismo trascendentale kantiano viene in questo senso reinterpretato, da Semerari, in chiave esistenziale: il pensiero, insieme alla struttura logica e linguistica che lo sostiene, è costantemente aperto sull'immediatezza, la continuità e la complessità delle esperienze che attraversa nella sua prassi riflessiva, ed è in queste diverse prospettive che ogni volta viene ridefinito, rideterminato.¹²⁸ *Pensiero e vita*, lo abbiamo visto con Abbagnano, sono d'altra parte dimensioni ontologiche in relazione e la rappresentazione logica-linguistica di questo rapporto varia col variare della stessa relazione. Dati questi presupposti in una nuova *filosofia come relazione* la distinzione leibniziana tra *verità di fatto* e *verità di ragione* non sarà più sostenibile in modo coerente, secondo Paci, poiché le due verità non sono da porre in alternativa, come se ciò che è *logico* si opponesse a quanto diversamente è *empirico*¹²⁹, ma vanno piuttosto lette secondo i modi di una filosofia del linguaggio di tipo funzionalista.¹³⁰ Di là da queste soluzioni, resta per Semerari assodato che:

La pluralità delle logiche, così come la molteplicità delle geometrie e la convenzionalità delle regole di uso del linguaggio sono, invece, una prova indiretta non solo dell'impossibilità di costringere il pensiero negli schemi rigidi di determinati sistemi, ma pure del rapporto che intercorre tra la esperienza e il pensiero, cioè del condizionamento storico del pensiero, che non è mai puro ed assoluto. *La pluralità delle logiche*, - questo è il concetto relazionistico -, è *la impossibilità di dare un significato unico e immutabile al mondo, è la prova forse culminante del carattere processualistico, temporalistico e situazionale, della vita e del pensiero*¹³¹

Come nel saggio dedicato all'*esistenzialismo positivo* d'Abbagnano, così anche in *Relazionismo ed esistenzialismo* Semerari torna sul problema di una metafisica che sappia essere "organica" nella disposizione delle sue ricerche.¹³² Semerari è, infatti, ancora convinto che proprio una filosofia organica e relazionista sia la sola in grado di aprire la strada verso una nuova considerazione del *trascendentale* in termini concreti: detto altrimenti e secondo le categorie del relazionismo di Enzo Paci solo muovendo dalla considerazione di un contesto ontologico inteso in modo organico, ogni evento potrà rappresentare un momento di *crisi*, di rottura e d'*emergenza*, a sua volta dato in un contesto *naturale* anch'esso organico, che *permanendo* rende possibili tutte le rotture e le emergenze critiche, siano esse nuove verità, ovvero errori da correggere. Ciò che poi avrà valore risponderà ad una *forma* che sarà espressione del rapporto solidale, armonico e sensato, tra

¹²⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 95; E. Paci, op. cit., p. 222. Si veda inoltre come sia stato Preti a reinterpretare in chiave *metafisica* lo schematismo kantiano, moltiplicandolo in ragione dei suoi diversi momenti assiologici. Per Semerari *metafisica* è invece l'esperienza antepredicativa, la *Lebenswelt* husserliana, dimensione scientificamente indeterminata e quindi coerentemente assumibile in senso kantiano proprio appunto come *metafisica*. Cfr. G. Semerari, *Annotazioni*, pp. 172-173; G. Preti, *Idealismo e Positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 120.

¹²⁹ Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, p. 247.

¹³⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., *Annotazioni*, pp. 163-164. Per una moltiplicazione critica delle metafisiche e dei loro rispettivi assetti logico-linguistici, disposti su un piano complementare, con un'attenzione alla dimensione antepredicativa che fonderebbe questa moltiplicazione complementare, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 171-174. Cfr. inoltre J. Landriere, *Les limites internes des formalismes*, Louvain-Paris 1957.

¹³¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 93-94.

¹³² Per una valutazione dei rischi connessi ad una metafisica assoluta di natura organicista, nella forma degenerata dell'*onniceismo* (una nuova forma di attualismo), cfr. G. Semerari, op. cit., *Annotazioni*, pp. 166-170, dove le ragioni *soggettive* dell'esistenzialismo, fatte valere contro questo onniceismo, sono sostenute con un richiamo al Banfi di *Inizio di una nuova ricerca* e al Varisco di *Conosci te stesso* (La Nuova Italia, Firenze 1943).

uomo e natura, spirito e materia, anima e corpo¹³³. La trascendenza di questi valori determinerà la priorità metafisica del fenomeno *domanda*, come atteggiamento critico e problematico necessario di fronte alla dialettica aperta dell'essere, caratterizzata da continui passaggi dall'indeterminazione alla determinazione e viceversa.

A queste forme esistenziali dell'essere corrisponde per il Paci di *Dall'esistenzialismo al relazionismo* uno spostamento dell'asse problematico sulla dimensione temporale del futuro, verso cui è necessario muovere per ipotesi, attraverso tentativi che tollerino la possibilità dell'errore, che ammettano esperimenti, domande e proposte, come ancora la libertà degli altri.¹³⁴ Ogni nuova *filosofia come relazione* dovrà allora restare fenomenologicamente fedele ad una metafisica del tempo, in cui le tre dimensioni dello stesso siano disposte su un piano di pari importanza, perché il futuro ha uno spessore, una funzione ed un valore altrettanto *originari*, in un'ottica temporale, quanto li hanno il presente ed il passato in una prospettiva diversa. Semerari:

Una volta riconosciuto che il mondo e la società sono processi temporali, come ogni evento o serie di eventi, bisognerà riconoscere insieme che il tempo, se è irreversibile e si *protende* verso la novità del futuro, *ritiene* pure nel presente il passato: il tempo è la dialettica, complessa ed intensionale, dei suoi momenti, onde il passato può essere ripreso, *idealmente*, nel futuro e il futuro può essere, *idealmente*, anticipato nel presente e agire sulla sua organizzazione, che a sua volta si riflette sul modo di relazionare del presente col passato.¹³⁵

Dati e rispettati questi presupposti, una *filosofia come relazione* dimostrerà di essere un pensiero concretamente e criticamente *responsabile*. In senso esistenziale e relazionale si è, infatti, responsabili perché non si è garantiti *ab aeterno* in una dialettica logica degli eventi: nulla si ripete in una dimensione esistenziale ed ognuno è responsabile di fronte alla sua *coscienza interna del tempo* che gli offre una fenomenologia sempre diversa del suo essere. Ciò che può essere a sua volta considerato *erroneo* o *malvagio*, si comprende, si giustifica e si corregge in un quadro a sua volta relazionale:¹³⁶ detto altrimenti, si compie un errore, si fa del male, data una certa situazione, quando si stravolge l'assetto relazionale, quando si fa pendere il rapporto altrimenti bilanciato da una sola parte, facendo valere un principio ed uno solo, e non piuttosto un più corretto confronto tra idee. Il male corrisponde all'errore di chi crede alle sostanze uniche, le proprie, chiudendosi in quest'affermazione unilaterale ad ogni possibilità dialogica.¹³⁷ Ammessa questa possibilità d'errare, se si resta fuori da una giusta metafisica delle relazioni, sarà tuttavia ancora una volta il tempo a ristabilire l'equilibrio necessario, riproponendo un dialogo non a tesi unica, che sappia sostenere il carattere indefinito proprio di ogni confronto.¹³⁸ Semerari:

¹³³ Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, pp. 41-42. Questi valori si riassumono nella forma di una *norma* esistenziale. Cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, pp. 255-256.

¹³⁴ Cfr. E. Paci, op. cit., pp. 365-366; G. Semerari, *La filosofia come relazione*, p. 105.

¹³⁵ Questa nuova metafisica temporale e relazionale ha inevitabilmente i suoi risvolti etici e politici, per cui Semerari può scrivere: "L'atteggiamento meramente conservatore e l'atteggiamento puramente rivoluzionario, - cioè, *reazione* e *sovversione* -, in quanto assolutizzati, si pongono fuori del processo storico, fuori dalla concreta relazione, che è relazione di permanenza ed emergenza, discontinuità nella continuità e continuità nella discontinuità." Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 110.

¹³⁶ Sui significati relazionali di *bene* e *male*, cfr. G. Semerari, *Novecento filosofico italiano*, p. 245.

¹³⁷ Descrivendo questa fenomenologia erronea in un quadro relazionale e organicistico, Semerari guarda soprattutto a Schelling. Cfr. F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, Istituto editoriale italiano, Milano 1947, pp. 53-73.

¹³⁸ Sullo spessore trascendentale della dimensione dialogica, cfr. E. Paci, *Fondamenti di una sintesi filosofica*, aut-aut, Milano 1951, § 265, pp. 80-81.

La resistenza alla legge del tempo, l'isolamento dalla relazione o l'inserimento in questa in modo da renderla ulteriormente impossibile sono le forme diverse di presentazione del male, la cui possibilità è interamente racchiusa nell'ambito della relazione esistenziale. In fondo, quello che si dice male è l'errore sotto il profilo etico e l'errore, sia etico che gnoseologico ed estetico, è sopraffazione della relazione da parte di un termine della relazione stessa, e la superaffermazione solitaria di un termine della relazione che annulla la relazione. Errare è deviare, uscire dall'ordine e dalla coerenza relazionale.¹³⁹

Data dunque con Abbagnano e Paci l'esistenza come nuovo principio metafisico relazionale, una *morale della relazione* risulterà da una combinazione equilibrata di elementi pubblici e privati, ovvero di ragioni etiche che si riflettono nella prospettiva morale di ciascuno.¹⁴⁰ Ogni costituzione obbiettiva ed oggettiva in quanto tale ha un suo carattere intrinsecamente pubblico, ma la sua vitalità e il suo stesso senso d'essere sono possibili, acquistano valore, solo se hanno valore per ciascuno dal suo punto di vista personale, sia che la relazione col pubblico abbia un significato positivo, sia che la stessa abbia diversamente un significato negativo. Proprio per queste ragioni ed ancora una volta secondo Semerari, sociologia e psicologia¹⁴¹ devono incontrarsi in una *filosofia* che si proponga come loro *relazione*:¹⁴² infatti, riassumendo quanto detto in termini fenomenologici, non si dà istituzione oggettiva, che non sia espressione di un'intenzione costitutiva di senso soggettiva, il cui significato va analizzato in modo equilibrato da un punto di vista sociologico e psicologico, dove soggetto ed oggetto della sintesi kantiana sono le coordinate di riferimento cui rifarsi in ogni analisi relazionale degli oggetti del proprio interesse filosofico-politico. Così ed ancora all'alternativa politica tra solipsismo e assolutismo, una *filosofia come relazione* risponderà con la proposta di una società in cui ciascuno trovi la misura della propria responsabilità libera nella partecipazione necessaria al consesso sociale. Stabilite queste condizioni relazionali e organiciste sarà possibile realizzare un progetto metafisico volto a: "[...] spezzare il gioco mortale dell'antinomia, nella quale pare che non si possa attuare la giustizia se non negando la libertà o non si possa avere libertà se non offendendo la giustizia."¹⁴³

L'obbiettivo difficile da perseguire è quello di un nuovo *umanesimo* delle responsabilità, dei dialoghi e delle relazioni, senza che tutto questo comporti una *antropomorfizzazione* (Paci) del problema filosofico, perché non è sufficiente proclamare *la morte di Dio* per evitare slittamenti dogmatici o sostanzialisti,¹⁴⁴ in un momento in cui per altro la stessa

¹³⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 112.

¹⁴⁰ Cfr. J. Dewey, *Democracy and Education*, The Free Press, New York, 1951.

¹⁴¹ Cfr. E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano 1960. Sul l'assetto sociale democratico come ideale in senso kantiano, cfr. A. Gorz, *La morale della storia*, Il Saggiatore, Milano 1960; T. V. Smith, *Filosofia e democrazia*, in *La filosofia contemporanea in U.S.A.*, Arethusa, Asti 1958.

¹⁴² Questa nuova combinazione di sociologia e psicologia darebbe inoltre, secondo Semerari, spessore epistemologico alla ricerca etica e morale. Cfr. J. Dewey, *Le condizioni logiche per la trattazione scientifica della moralità*, in *I problemi di tutti*, tr. it. di G. Preti, Mondadori, Milano 1950, pp. 291-300. Cfr. inoltre M. Dufrenne, *Le sujet social*, in *La notion d'a priori*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 203-224.

¹⁴³ Anche in questo caso i risvolti politici di una *filosofia come relazione* sono importanti: "Il relazionismo rovescia il principio assolutistico le cui fondamentali derivazioni, dal punto di vista politico, sono due e apparentemente contraddittorie: o il potere, istituito dall'alto e al di fuori della comunità come gioco di volontà deliberanti o la sovranità solipsistica del singolo che, rigettando la obbligazione comunitaria, risolve le ragioni della collettività nel suo arbitrio personale. A livello internazionale, le due opposte facce dell'assolutismo si riconoscono nell'imperialismo e nell'autarchia nazionalistica." Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 117. Semerari rilegge in questo caso un Bergson d'ispirazione kantiana: cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1947. Cfr. G. Semerari, *Annotazioni*, pp. 176-177.

¹⁴⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 118; E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, pp. 37-38.

teologia post-cristiana non è più legata ad una e vera propria metafisica dell'Assoluto (Merleau-Ponty), perché il Cristo del sacrificio è parte di una visione ontologica che fa del "perpetuamente mosso"¹⁴⁵ la prospettiva dalla quale guardare alla relazione indispensabile tra Dio e gli uomini, per una loro reciproca comprensione. Senza affrontare la questione in termini teologici, il problema antropologico va piuttosto reimpostato mantenendo forte la relazione tra ciò che è *spirito* e ciò che è *natura*, perché ogni umanesimo assolutista per Semerari perde il confronto metafisico con il Voltaire che obbiettava a Leibniz che il terremoto di Lisbona non poteva essere ridotto a mero "accidente insignificante" nel quadro complessivo di un ottimismo teleologico, segno quest'ultimo inequivocabile di una pretesa assoluta padronanza dell'uomo sul normale svolgimento delle cose. Dati questi presupposti, per Semerari sono molto più umaniste filosofie come quelle di Spinoza e Pascal, che non appaiono tali in modo esplicito, di quanto non lo siano filosofie come quelle di Croce e Gentile, che invece si riconoscono in questo statuto in modo programmatico.¹⁴⁶ Ad un entusiasmo celebrativo dello *spirito* bisogna invece sapere opporre con Paci una serie di *no*, che restituiscano il giusto equilibrio relazionistico a tutti gli assolutismi metafisici della padronanza assoluta.¹⁴⁷ Detto altrimenti, in una nuova metafisica esistenziale bisogna sapersi muovere tra l'essere e il non-essere della coscienza, e nel caso di una perdita relazionale bisogna sforzarsi per una sua *ripresa*, sapendo che non tutto è nelle mani del soggetto delle *fenomenologie dello spirito*, perché ogni scelta comporta un rischio, gli interlocutori possono essere diversi e le loro "iniziative" non sono sempre prevedibili e in accordo con le nostre aspettative.

Il *relazionismo* d'Enzo Paci torna in modo esplicito al centro degli interessi di Giuseppe Semerari in *L'existentialisme italien*, dove come già in *La filosofia come relazione*, le sue posizioni sono studiate dopo aver affrontato le ragioni riconducibili all'*esistenzialismo positivo* di Nicola Abbagnano, il tutto in ragione soprattutto del fatto che Semerari considera in quegli anni i due esistenzialismi l'uno come lo sviluppo teoretico dell'altro.¹⁴⁸ D'altra parte l'attenzione di Semerari per la filosofia di Paci si giustifica in ragione di un'autentica convergenza con le sue posizioni, soprattutto sul versante *trascendentale* della critica, in ragione di una certa attenzione riservata dal Paci stesso al problema temporale in una torsione *coesistenziale e personale* della questione, così come emerge in modo esplicito da quanto segue:

L'esistenzialismo approfondisce la scoperta dell'apriori rinnovando la concezione kantiana dell'essere in una visione nella quale il tempo diventa il principio costitutivo dell'esistenza, scopre l'apriori della personalità, sempre limitata e legata alla temporalità dell'esistere [...] È dalla solitudine interiore a cui l'esperienza esistenziale ci invita che noi potremo aprirci all'umanità della comprensione e della comunicazione. E scoprendo noi stessi che ci apriamo agli altri, al mondo, alla Trascendenza.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, p. 34. Cfr. inoltre M. De Unamuno, *Agonia del cristianesimo*, tr. it. di A. Treves, Monanni, Milano 1926.

¹⁴⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 120-121.

¹⁴⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 121. Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, p. 84. In questa critica al carattere assolutista di certi umanesimi, caratterizzati da tutta una serie di *concrezioni mal poste*, Semerari si appoggia all'Husserl delle *Meditazioni cartesiane*, dove ogni monadologia è ammessa come possibile, solo alla luce del riconoscimento trascendentale dell'evidenza di una comunità intermonadologica. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 122; cfr. inoltre M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, pp. 57-59.

¹⁴⁸ Sulle origini neokantiane e jaspersiane dell'esistenzialismo di Paci, cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, pp. 234-235.

¹⁴⁹ Il passo di Paci citato da Semerari si trova nella rivista *Primato* (1943), senza tuttavia ulteriori indicazioni bibliografiche dello stesso Semerari. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 235.

Poco dopo Semerari, sempre in *L'existentialisme italien*, a parziale commento di quanto sopra riportato, scriverà che il:

[...] punto di incontro è il principio del *trascendentale*. Il trascendentale è l'uomo nella sua struttura i cui termini estremi sono, da un lato, l'esistenza, dall'altro, l'idea o valore. Nel trascendentale si mediano, nell'infinita problematicità della struttura le antinomie fittiziamente annullate dalla dialettica immanentistica dell'idealismo: singolare ed universale, materia e spirito, natura e Dio, sensibilità e ragione, nulla ed essere.¹⁵⁰

Ad una visione pacificata nei sostanzialismi dialettici di certo idealismo, Semerari dunque risponde con una visione dinamica dell'essere, anch'essa per certi versi *immanente*. *Esistere* significa, infatti, accettare di vivere la dialettica mai risolta del proprio essere, caratterizzata da una continua tensione tra termini che non scioglieranno mai la relazione che li contraddistingue in una sintesi perfetta. L'*esistenza* complessivamente considerata è pertanto per Semerari parte del più complesso problema del *trascendentale*, è una sorta di *struttura assente*¹⁵¹ segnata da una serie di mancanze che fondano in senso immanente la sua dialettica trascendente, come ancora la definizione della *personalità* d'ogni esserci, il suo essere *coesistenziale*. L'esistenza d'altra parte, lo abbiamo visto, è per lo stesso Paci *eros* in senso platonico, *idea* in senso kantiano, o ancora *utile* al modo di Croce, *Ingens Silva* di vichiana memoria. La teoresi di quest'esistenza letta storicamente e in senso filosofico è condivisa da Semerari.¹⁵² A questa dialettica aperta in senso esistenziale sulle mancanze ontologiche del suo essere non si sottrae nessuna logica formale, nessuna categoria del linguaggio filosofico, come ancora nessuna dialettica relazionale coesistenziale, che anzi su quelle aperture fonda le ragioni ultime del suo continuo rinnovamento. Lontani da fuorvianti spiritualismi o idealismi immanentisti, l'esistenza delle mancanze ha un suo fondamento *naturale*, una sua precisa determinazione nella dimensione naturale caratteristica di ogni esserci. Le *esigenze biologiche* segnano, infatti, in senso *antepredicativo* la continua apertura del senso esistenziale, e mentre fondano i rapporti economici tra gli uomini, contribuendo così a definire la loro personalità, sostengono in ogni momento la trascendenza esistenziale di ciò che è immanente, impedendo ontologicamente ogni ipotesi monadologica. Se si vuole con Paci e contro Heidegger e in qualche modo anche contro Husserl, la dimensione economica come tratto trascendentale d'ogni esserci va rivalutata nei suoi significati metafisici esistenziali, perché momento costitutivamente determinante in senso esistenziale. Anche su questo punto le convergenze di Semerari e Paci sul piano teoretico sono evidenti. Scrive il Paci citato da Semerari in *Il nulla ed il problema dell'uomo*:

Proprio il mondo naturalistico della persona e la sua esigenze biologiche, fisiologiche, e in genere utilitarie sono il momento negativo che si pone alla base della dialettica della storia sia che la persona si ponga nei suoi limiti sia che si ponga in una società di persone sorta su rapporti utilitari e in genere economici; la persona e i rapporti economici tra persone rappresentano in genere ciò che può venire indicato come *natura*.¹⁵³

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵¹ L'espressione da noi utilizzata si deve evidentemente ad Eco. Cfr. U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.

¹⁵² Cfr. la recensione di Semerari a *Ingens Sylva. Saggio su G. B. Vico* dello stesso Paci, in "Rivista Internazionale di filosofia del diritto", 1950, pp. 384-9.

¹⁵³ Cfr. E. Paci, *Neokantismo ed esistenzialismo in Il nulla e il problema dell'uomo*, II ed. Taylor, Torino 1959, p. 81. Inutile forse qui ricordare come Semerari sia sensibile ad un tema come quello *naturale*, da un punto di vista spinoziano, schellinghiano, fenomenologico e marxista, senza dimenticare quanto la sua attenzione sia sempre rivolta ad una nuova metafisica, che si presenti con le credenziali di una nuova *critica del concreto*, dove quel *concreto* può e deve essere inteso anche in termini naturali, biologici, fisiologici, economici, antepredicativi.

Il *relazionismo* di Paci è dunque anch'esso un'ontologia del *possibile*: nella continua alternanza negativa e positiva caratteristica d'ogni dinamica esistenziale, ciascuno può sperimentare in senso aliottiano il *non-essere* del suo esserci, come ancora una nuova possibilità nelle sue disponibilità non ancora espressa. Il carattere positivo e sperimentale di quest'esistenzialismo non lo sottrae comunque ad un suo significato trascendentalmente *ambiguo*: l'esistenza è, infatti, un *intreccio*, un *chiasma* di possibilità a volte contraddittorie, spesso alternative, mai certe della loro realizzazione. L'*esistenzialismo positivo* d'Abbagnano e quello *relazionale* di Paci incrociano così tutta la fenomenologia delle *ambiguità* di Merleau-Ponty nella prospettiva di Giuseppe Semerari, che ha sempre interpretato nei suoi studi ciò che è *possibile* nei termini di una problematica *insecuritas* trascendentale ed esistenziale. Quest'ambiguità si fonda a sua volta su un'essenza relazionale esistenziale, che trascende continuamente la sua immanenza perché *manca*, *possibilità*, *bisogno*, *corpo*, *non-essere*, *dover-essere*. Proprio tutte queste prerogative riconosciute in senso ontologico all'esserci del soggetto inducono Semerari in *L'esistenzialismo italiano* ad una nuova rivalutazione del criticismo kantiano, come ancora ad una comprensione della *dialettica delle idee* e delle fenomenologie mancate delle *cose in sé*, in un continuo rilancio *critico* del problema trascendentale, il tutto in una direzione speculativa che rimane in certo modo costante tra *Storicismo ed ontologismo critico* e i saggi dedicati all'esistenzialismo negli anni cinquanta.¹⁵⁴

L'emergenza degli eventi sul piano delle permanenze e la relazione sempre diversa che li caratterizza, si propongono così come altrettante immagini esistenziali della coscienza, all'interno di una stessa linea teoretica individuata da Semerari, condivisa da tutte quelle filosofie che a loro volta s'inscrivono in senso metafisico all'interno di una prospettiva che valorizza le diverse forme dell'apertura del senso. Nell'esistenzialismo di Enzo Paci in particolare, lo abbiamo visto, queste aperture sono garantite da un'ontologia temporale, dove il carattere irreversibile dello scorrere degli eventi rende possibile una loro individuazione, che se fonda da una parte le condizioni per una loro relazione, esclude in senso ontologico ogni principio d'identità, perché temporalmente impossibile. Considerati tutti questi presupposti, assunti da Semerari soprattutto in senso fenomenologico, il *relazionismo* di Paci in particolare per lui non potrà mai coincidere con una teoresi del pensiero puro: se si vuole, le sue posizioni sono piuttosto vicine ad un ontologismo come quello di Carabellese, dove la critica è sempre critica di un soggetto *esistenzialmente* determinato, capace di emergere rispetto al continuo dialettico del succedersi degli eventi, mentre conserva una memoria oggettiva di quanto diversamente permane, determinandosi storicamente. Il Paci di *Tempo e Relazione* ricorderà:

La relazione esige che ogni evento richieda non solo un altro ma un nuovo evento. Il rapporto tra il nuovo evento e quello che lo richiede è di natura tale che il nuovo evento non può essere identico all'altro, ma, come si dice con termine tecnico, emergente. Ora, se è così, il principio della relazione non è altro che la forma del tempo, posto che solo nel tempo un evento nuovo possa essere richiesto da ciò che avviene. Con ciò si rivela un altro e fondamentale carattere della filosofia della relazione: essa non è filosofia del pensiero puro e cioè di se stessa, ma filosofia della storia e dell'esistenza. Poiché il principio della relazione irreversibile è un principio necessario e cioè una legge, ciò che esiste nel tempo è chiaro che esclude l'identità e che ammette soltanto la necessità del principio secondo il quale avviene.¹⁵⁵

Lo abbiamo più volte visto, per Semerari come per Paci una *filosofia come relazione* è una filosofia del tempo, una fenomenologia temporale dell'esserci. La relazione che si può

¹⁵⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 238-239.

¹⁵⁵ Cfr. E. Paci, *Tempo e Relazione*, pp. 40-41. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 239.

stabilire tra due o più fenomeni, è intanto e in primo luogo di natura temporale, come ancora all'interno di una stessa fenomenologia l'inizio e la fine che la caratterizzano si costituiscono come momenti temporali di una stessa relazione. Gli stessi *inizio* e *fine* sono a loro volta caratterizzabili in senso relazionale, perché inversamente fine ed inizio di altre dinamiche esistenziali, tutte in relazione, perché tutte determinate temporalmente. In questo contesto o *situazione* temporale la caratterizzazione *irreversibile* di ogni fenomenologia costituisce una sorta di principio di individuazione: l'irripetibilità di ogni fenomeno e quindi la sua determinazione in particolare dipendono dalla fenomenologia irreversibile che in certo modo li caratterizza, ovvero e detto altrimenti lo sprofondamento ritentivo d'ogni fenomenologia, da cui consegue l'irripetibilità d'ogni momento, decide l'individuazione fenomenologica d'ogni istante. Ovviamente questa caratterizzazione irreversibile ed individuale così come la concepisce Paci non deve essere assunta in termini negativi, ma va piuttosto volta in *positivo* come momento, potremmo dire, ontologicamente *necessario*, laddove tuttavia si tratta di una necessità positiva, nella misura in cui contribuisce alla definizione irripetibile di qualcosa come *singolare*.¹⁵⁶ Una nuova fenomenologia del possibile e del necessario risulta così in una nuova luce *metafisica*:

Si può chiedere: fino a che punto la filosofia della possibilità può presentarsi come metafisica? Tale presentazione è possibile soltanto nei limiti nei quali la metafisica non si pone in sterile contrasto con l'esperienza, il che avviene, generalmente, quando la metafisica si autodefinisce come il dominio universale dell'essere uno e necessario mentre all'esperienza viene riservato il mondo della precarietà, del mutevole e del contingente [...] Diverso è il caso di una metafisica di cui il principio delimita un campo nel quale l'unica necessità possibile sia appunto la storicità e cioè la sua temporalità.¹⁵⁷

È altrettanto evidente come dati questi presupposti relazionisti non ci sia più spazio per nessuna filosofia della sostanza, oltretutto in un'epoca segnata in maniera incontrovertibile da una serie di crisi, che come abbiamo visto sono il segno della fine delle metafisiche assolute. La contropartita in termini teoretici è allora una critica del concreto, fondata su una metafisica *antepredicativa* ed *empirica*,¹⁵⁸ a fondamento della quale con Paci bisogna riconoscere la dimensione del *sentire*, come momento inaugurale esistenziale: ci si sente, perché si sentono gli altri e dagli altri ciascuno di noi è sentito. Il sentire corrisponde al momento d'apertura che contraddistingue in senso trasversale l'intero mondo dei viventi, il suo differenziarsi, come ancora il suo prendere diverse direzioni che corrispondono ai modi diversi di quel sentire. Nel momento inaugurale di ogni esperienza antepredicativa si realizza infine la sintesi immediata di senso e temporalità in quanto primo momento di determinazione esistenziale. In un saggio del 1956, *Sul senso e sull'essenza*, Paci aveva scritto:

Non potrei chiedermi nulla sul mondo se il mondo già non fosse in me, se il mio io non fosse un aprirsi, un trascendersi, un emergere del mondo da se stesso. Il sentire è dunque il trascendersi del mondo, l'attuarsi delle differenze di livello, il suo aprirsi, il suo volgersi verso una direzione, la sua temporalità, il suo senso.¹⁵⁹

¹⁵⁶ A questa irreversibile, irrevocabile singolarità temporale Semerari aggancia tutta la sua fenomenologia delle responsabilità.

¹⁵⁷ Cfr. E. Paci, *Tempo e relazione*, pp. 22-23.

¹⁵⁸ Cfr. E. Paci, op. cit., pp. 22-29; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 238-240.

¹⁵⁹ Cfr. E. Paci, *Sul senso e sull'essenza*, ora in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze, p. 356; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 242. Facile in questo senso un accostamento teoretico tra le posizioni di Paci, su valore trascendentale del *sentire*, e quelle di M. Merleau-Ponty, riassunte nella sua fenomenologia della percezione.

La convergenza fenomenologica di Paci e Semerari si realizza così su una base kantiana e husserliana, dove agli orizzonti interni ed esterni infiniti di costituzione di senso della coscienza corrisponde tutta la dialettica progressiva delle *idee* kantiane, dove non c'è struttura essenziale che non si costituisca in ragione di una sua apertura ontologica e concreta. A questa fenomenologia delle aperture, lo abbiamo visto corrisponde un'ontologia temporale che si costituisce a partire dall'assoluta originarietà della sua dimensione futura. Su questa originarietà futura si fonda a sua volta la continua trascendenza d'ogni immanenza, come ancora il carattere *ideale* di ogni valore, o se si vuole e più in generale la continua spinta che anima l'esistenza di ciascuno, nella ricerca di una continuità e di una coerenza, che garantiscano il migliore stile di vita possibile. Inutile forse ancora una volta ricordare come questa ricerca esistenziale possa essere rappresentata in modo autentico solo da una metafisica della relazione temporale. Paci:

L'essenza dell'essere non è l'originario, non è ciò che ci è originariamente dato, ma la relazione verso la quale il mondo si apre e procede. O, meglio, più precisamente, "l'originario" non è nel passato ma nel futuro, non è nella chiusura della realtà in se stessa ma nella possibilità dell'apertura e nel fatto che possiamo via via sentire e vedere le forme dell'apertura, immaginarle, descriverle come termini possibili verso i quali si può dirigere, svolgendo in sé il passato e le sue condizioni, la trascendenza del tempo.¹⁶⁰

In un contesto temporale *originario* perché futuro ed *irreversibile* perché passato si costituisce l'esistenza come momento trascendentale della vita di una coscienza, mai sottratta nel suo essere alla relazione che la lega con un più complesso *mondo della vita* in cui ogni minerale, pianta, animale, svolge un ruolo, ha una funzione, che non possono essere mortificati all'interno di una visione antropologica umanista, ma vanno anzi valorizzati in quanto altrettanti nodi di quella complessa trama relazionale, all'interno della quale si dispone l'esistenza. La *pietas* per ogni intenzione costitutiva di senso in cui s'inscrive l'essenza teleologica di tutto ciò che esiste, corrisponde ad un sentimento di partecipazione *organica* da parte della coscienza a quanto la circonda, senza discriminazioni inutili di ordine ontologico, che in un contesto del genere avrebbero per altro poca ragione d'essere.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cfr. E. Paci, op. cit., pp. 365-366. L'incontro fenomenologico tra una *coscienza interna del tempo* husserliana ed una fenomenologia della *cosa in sé* kantiana nell'ottica teoretica di Semerari, è a questo punto evidente, alla luce di quanto scrive Paci.

¹⁶¹ Su tutte queste considerazioni 'armoniche' e 'organiche' intorno all'essere concreto d'ogni cosa, cfr. E. Paci, *La natura e il culto dell'io*, ora in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, p. 389; G. Semerari, op. cit., p. 244.

SEZIONE III

CIVILTÀ DEI MEZZI, CIVILTÀ DEI FINI

CAPITOLO I

PER UNA NUOVA SCIENZA, PER UNA NUOVA RAGIONE

Come si può arrivare alla costituzione, alla definizione di una *scienza nuova*, e in quale rapporto sta questa nuova scienza con la ricerca filosofica? E ammessa la possibilità di un incontro del genere, quale ragione sarà protagonista di questo nuovo scenario, in cui le intenzioni epistemologiche non possono, e non debbono essere separate dalle altre intenzioni costitutive di senso, non necessariamente di natura gnoseologica, che costituiscono tutto lo spessore trascendentale della *vita* di una coscienza?

§ 1. Narcisismi e masochismi della ragione. Come abbiamo avuto modo di vedere in *Responsabilità e comunità umana*, in *Filosofia come relazione*, e ancora prima in *Storicismo e ontologismo critico*, la ricerca di Semerari si determina negli anni cinquanta e sessanta in un contesto teoretico d'analisi, che oscilla tra posizioni estreme da un punto di vista razionale, e soluzioni diametralmente opposte di matrice esistenzialista, che possono sfociare in metafisiche altrettanto assolute di stampo irrazionalista. Il confronto tra questi opposti metafisici, ripercorso da Semerari in *Scienza nuova e ragione*¹ è un confronto tra *narcisismi* e *masochismi* della ragione: all'ottimismo logico e razionale delle costruzioni dialettiche della realtà e al suo fallimento metafisico segue, secondo Semerari, la *crisi* delle filosofie irrazionali, e di pari passo seguono le metafisiche delle indeterminazioni, delle contraddizioni irrisolvibili, delle precarietà e delle accidentalità prive di senso, con tutte le conseguenze relativiste, di stampo nichilista, che queste stesse ipotesi comportano. Semerari:

La crisi del pensiero contemporaneo è culminata nella fatale perplessità della ragione divisa tra le opposte alternative del narciso e del masochismo e consapevole che, se optava per l'una, non poteva evitare a breve scadenza, la seconda. La connessione tra irrazionalismo e narcisismo della ragione, è nondimeno, assai stretta e non accorgersene significa non avere la possibilità di una valida terapia antiirrazionalistica.²

La soluzione di queste contraddizioni insanabili nella storia del pensiero è per Semerari costitutivamente problematica, perché richiede una combinazione di posizioni critiche, fenomenologiche, dialettiche ed esistenziali. In particolare e sempre di nuovo l'esordio teoretico d'ogni ragionamento deve muovere tanto dall'*egologia* cartesiana quanto dalla critica kantiana, con una correzione di quest'ultima che sappia valorizzarne i tratti *esistenziali*, evitando tutti gli estremi irrazionalisti e nichilisti che possono legarsi a que-

¹ L'intero capitolo è dedicato ad uno studio di *Scienza nuova e ragione*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Bari, vol. n. 3, Lacaita, Bari 1961. Una seconda edizione dello stesso libro vedrà la luce nel 1966 (G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Silva, Milano 1966). Infine una terza ed ultima edizione avverrà nel 1979, all'interno del volume *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini*, come prima parte dello stesso lavoro, dove la seconda parte corrisponde ad una riedizione di *La lotta per la scienza* (Bertani, Verona 1979).

² Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 17.

st'ultimo tipo di riflessione. Una correzione esistenziale del criticismo risponde ancora una volta al bisogno di offrire allo stesso maggiore concretezza di quanta non ne abbia già di per sé. Solo a queste condizioni è del resto possibile salvare sia i contenuti universali sia quelli particolari di una nuova fenomenologia dell'*ego*, evitando in particolare, in senso se si vuole coesistenziale ed intersoggettivo, tutti i solipsismi egotisti insiti in soluzioni di stampo dialettico-idealista, come anche in soluzioni diversamente esistenziali. Agli eccessi caratteristici di certo assolutismo idealistico si contrappone, infatti, una sorta di esasperazione *singularista* esistenziale, per cui e alla fine l'una e l'altra metafisica sono espressioni entrambe di una stessa ontologia di un *ego cogito* assolutizzato. Semerari:

L'aporia più forte del criticismo kantiano è, senza dubbio, l'aver impostato il problema della critica della ragione non considerando determinatamente a questo fine la situazione dell'io, che era tuttavia il soggetto della critica. All'incontro, il solipsismo dell'io, che è la forma estrema e più coerente dell'irrazionalismo moderno, non si può negare che sia la conseguenza più logica del razionalismo dogmatico, che è solipsismo della ragione.²

Positivismo e storicismo non si discostano da questa linea assolutizzante. La dogmatizzazione del fatto scientifico e di quello storico in particolare segnano un passo indietro rispetto al criticismo kantiano, che forte dei suoi limiti fenomenologici sapeva essere critica delle metafisiche epistemologiche, senza che questo comportasse una rinuncia ad una problematizzazione della costituzione egologica dei dati. Positivismo e neopositivismo³ si arrestano infatti *acriticamente* ad un'affermazione della verità, stretta nella sola assicurazione metafisica delle tecniche e dei linguaggi, per altro esclusivamente logici, con cui costruiscono le proprie strutture epistemologiche. Nel vuoto creato da questa metafisica positivista s'inseriscono, secondo Semerari, tutti gli irrazionalismi che hanno gioco facile ad impossessarsi, in senso relativistico e nichilista, di quanto non è considerato scientificamente determinabile.⁴ Ai limiti di queste nuove metafisiche dell'assoluta validità dei dati scientifici, Semerari opporrà, ancora una volta anche in *Scienza nuova e ragione* la necessità di un ritorno *critico* della filosofia, sebbene lo stesso debba essere declinato in senso fenomenologico husserliano. Scrive Semerari:

Il nuovo criticismo esige, prima di tutto, che *a)* la idea e la ragione siano liberate dal dogmatismo dell'*in sé* e *b)* il problema critico sia radicalizzato sino al livello di una certezza originaria, che valga a fondare trascendentalmente la validità del dato e del fatto. Sono questi appunto i problemi di fondo della fenomenologia che riprende, così, la indagine della Critica proprio nel nucleo della sua maggiore aporeticità, là dove la Critica si converte nel dogmatismo successivamente e variamente ereditato dall'idealismo, dal naturalismo e dallo storicismo.⁵

Nella fenomenologia husserliana in particolare, come abbiamo più volte visto, Semerari intravede la possibilità di una nuova combinazione trascendentale di fenomeni soggettivi ed oggettivi, altrimenti distinti in prospettive filosofiche che tendono ad escludere gli uni a favore degli altri, a seconda degli schemi razionali o irrazionali che si vogliono far valere. Il recupero fenomenologico della sintesi kantiana di soggetto e oggetto, sintesi già studiata da Semerari nelle sue ricerche dedicate all'ontologismo critico di Carabellese, è la strada da percorrere per riproporre un connubio teoretico importante per Semerari, per

³ Naturalismo e storicismo, fenomenologicamente intesi, rappresentano le due diverse varianti di questa deriva positivista, neopositivista, conseguenza dell'abbandono dei limiti in cui si iscrive il progetto critico kantiano. Cfr. G. Semerari, *ivi*, pp. 22-23.

⁴ Cfr. *ibid.*

⁵ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 23.

Husserl, ovvero quello metafisicamente decisivo tra le scienze psicologiche e quelle logiche, senza che le loro rispettive ontologie regionali siano fatte valere come assolutamente differenti e quindi non in relazione.⁶ La fenomenologia husserliana si offre in questa prospettiva com' esempio di una nuova *Critica*, che sappia conservare nelle sue maglie teoretiche gli strumenti adatti ad una sdogmatizzazione d'ogni pretesa assolutista, sia essa di matrice positivista, razionalista, idealista o ancora irrazionalista. Con la fenomenologia husserliana si realizza concretamente la possibilità di una *scienza nuova* e di una nuova ragione, dove ciò che è *logico* e ciò che è *empirico* possono incontrarsi nuovamente. Una lettura fenomenologica dell'*ego cogito* realizza, infatti, secondo Semerari, in una stessa prospettiva teoretica, tanto una critica della ragione logica, che non veda pregiudicato il suo carattere universale ed oggettivo, quanto una ricerca di natura genealogica, che non escluda tutta la componente storica, comunque determinante nella definizione delle strutture di quella logica altrimenti universale ed oggettiva. L'equilibrio metafisico in cui s'inscrive questo studio salva così il valore oggettivo dei fenomeni istituzionalizzatisi su cui sofferma il suo interesse, senza tuttavia negare la loro origine storica, come ancora la loro determinazione relativa. Allo stesso modo una nuova scienza fenomenologica della ragione riesce a spiegare il carattere essenziale d'ogni sua determinazione storica, perché non rinuncia ad una sua lettura metafisica, seguendo le coordinate proprie di quella *coscienza interna del tempo* trascendentale in cui s'inscrive ogni fenomenologia, descritta secondo i modi dell'*epoché* husserliana. *Universale e particolare* possono essere riconosciuti così come ontologicamente intrecciati in una continua sintesi fenomenologica del loro essere, il tutto nella prospettiva più complessa di una nuova egologia.⁷ Semerari:

La richiesta antidogmatica più elementare della fenomenologia è che ciascuno veda coi propri occhi. Ma è necessario non falsare ciò che si è veduto, cedendo ai pregiudizi. Per essere fenomenologi, cioè *antidogmatici nella maniera più rigorosa*, bisogna poter realizzare, *in movimento*, la sintesi di soggetto e oggetto, ambedue assunti nella rispettiva purezza teoretica, *bisogna sapere portare i propri occhi senza le bende dei pregiudizi a contatto intuitivo con le cose nella loro pura oggettività ideale, che è il loro essere se stesse*. La fenomenologia è la condizione di possibilità della filosofia, in quanto la fenomenologia è proprio la purificazione della coscienza dai pregiudizi.⁸

I fatti logici del positivismo sono, dunque, riletti da Semerari a partire dalla loro genesi storica e psicologica, secondo i modi *essenziali* della fenomenologia husserliana. Sulla "struttura dialettica della presa di coscienza fenomenologica"⁹ è per lui possibile, infatti, fondare una *scienza nuova*, che faccia del tempo e della sua intuizione eidetica un principio trascendentale attraverso cui leggere le diverse fenomenologie secondo le loro rispettive aperture di senso, dove non c'è idea, determinazione o fatto che non sia inserito in un processo di *variazione* continua, sia delle sue forme, sia dei suoi modi.¹⁰

⁶ Semerari si interroga sulle ragioni di quest'incontro tra psicologia e logica, muovendo dalla lettura della prefazione alle *Ricerche Logiche* di Husserl. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 29-31. Cfr. E. Husserl, *Recherches Logiques*, I, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. VIII-IX.

⁷ Semerari guarda a questa fenomenologia della relazione costitutiva tra universale e particolare, nella prospettiva husserliana, leggendo il De Muralt. Cfr. A. De Muralt, *L'idée de la phénoménologie de Husserl: l'exemplarisme husserlien*, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

⁸ Cfr. G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, p. 39.

⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 33.

¹⁰ Sulle differenze essenziali tra la fenomenologia husserliana e la critica kantiana sul modo di intendere il tempo, in quanto categoria estetica trascendentale, cfr. E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957, pp. 175-238. Semerari è, tuttavia, molto attento anche alla lettura data alla questione da Pastore. Cfr. A. Pastore, *Conoscenza e sentimento del tempo. Nota sulla crisi della Critica della ragione da Kant ai giorni nostri*, in "Atti dell'Acca-

Abbiamo già accennato alla speciale insistenza di Semerari, in *Scienza nuova e ragione*, sull'idea che il progetto critico kantiano possa essere riattualizzato in senso rigoroso e concreto a condizione che il tutto avvenga muovendo dalla fenomenologia husserliana, perché questa non solo ne sviluppa le ipotesi migliori in senso trascendentale, ma riesce al contempo ad emendare quelle ragioni altrimenti contraddittorie, in cui la stessa critica kantiana sarebbe rimasta compromessa.¹¹ Limitandoci ad un solo esempio, Semerari propone una rilettura fenomenologica del valore normativo e regolativo delle *idee* kantiane. Queste ultime, a suo avviso, da un punto di vista teoretico corrisponderebbero alle *evidenze* cui giunge la fenomenologia husserliana attraverso il sistema delle *epoché*. Come le *idee* kantiane, infatti, anche le *evidenze* sui cui ragiona Husserl non hanno costitutivamente implicazioni empiriche, che condizionino la loro intuizione trascendentale. Inoltre allargando l'attenzione sull'intera prospettiva in cui s'inscrive la ricerca fenomenologica husserliana, le stesse *evidenze*, lo si sa, si determinano in un orizzonte temporale, decisivo nella loro costituzione. Stando le cose in questi termini e guardandole da una prospettiva fenomenologica, ogni determinazione formale di un problema dovrà essere affrontata, sapendo che lo stesso nella sua struttura essenziale ed evidente resterà un problema, o come tale di nuovo si riproporrà, perché non si dà determinazione definitiva d'alcunché, per quanto essenziale esso possa essere. Il valore regolativo, normativo e dialettico delle *idee* kantiane corrisponde, così per Semerari, all'intero orizzonte temporale in cui si determina ogni essenza evidente di ordine problematico, così come appare con chiarezza nella prospettiva di studi husserliana, senza tuttavia che in questo stesso orizzonte temporale si possano ammettere dicotomie dialettiche, come quelle in cui è restata compromessa la critica kantiana.¹² Semerari:

In altre parole, *le idee possono legittimamente proporsi come regole del lavoro quotidiano del ricercatore e, in generale, dell'attività storica e scientifica, solo dopo che sono state elaborate nella loro autonomia e purezza ideale, sul piano di una logica intesa primariamente all'originario, e perciò, definita con un atteggiamento completamente diverso da quelli che sono naturali nell'esperienza e nel pensiero*. È questo il tipico principio metodico della fenomenologia come avviamento alla scienza rigorosa in funzione antidogmatica e da esso sono giustificati gli universalmente noti metodi dell'*epoché* della riduzione trascendentale.¹³

§ 2. Filosofie analitiche, logiche trascendentali. In questo stesso schema problematico Giuseppe Semerari, in *Scienza nuova e ragione* ridiscute il rapporto tra la cosiddetta *storia delle metafisiche* e la tradizione di studi a lui contemporanea, riconducibile in senso lato a quella che oggi è chiamata "filosofia analitica".¹⁴ Pur ammettendo, infatti, tutto il valore in senso trascendentale di un'analisi linguistica dei sistemi di pensiero e la sua conseguente utilità su un piano teoretico, Semerari non crede per ragioni ancora una volta fenomenologiche che lo schema logico e linguistico cui gli "Analitici" fanno riferimento possa essere

demia delle Scienze di Torino", 1953; *L'acrisia di Kant*, Cedam, Padova 1940; *La volontà dell'assurdo*, G. Bolla, Milano 1948. Sul significato teleologico attribuito all'*idea* kantiana nella fenomenologia husserliana e sui possibili echi aristotelici di questa traduzione, J. Wahl, *Husserl*, Centre de Documentation Universitaire, vol. I, Paris 1958-1966, p. 28.

¹¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 29.

¹² Cfr. ivi, pp. 36-8.

¹³ Cfr. ivi, pp. 37-38.

¹⁴ Il rapporto tra fenomenologia husserliana e filosofia analitica è, come noto, complesso e lo stesso Semerari ne è consapevole, soprattutto quando ammette una possibile complementarità delle loro rispettive prospettive d'indagine. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 41-42. Su questa complementarità, cfr. P. Filiassi Carcano, *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1956, p. 173.

assunto come ultimo *trascendentale* della costituzione dell'essere concreto della coscienza. Il linguaggio, infatti, al pari di qualsiasi altra configurazione razionale determinata formalmente, deve essere studiato in senso genealogico, ovvero deve essere ricondotto alle *cose stesse*, nella loro concretezza, all'interno della coscienza di chi lo parla. La chiusura del sistema linguistico sulle sue ragioni formali, proposta da certa parte della filosofia, ha come sua contropartita negativa, nella lettura fenomenologica di Semerari, la distanza dalla diacronia anche pragmatica della sua costituzione, proprio e soprattutto se viene fatto valere come istanza costitutiva inalterabile del senso delle esperienze e dei giudizi che la coscienza si trova sempre di nuovo a compiere e ad emettere. Detto altrimenti, in questa lucida e coerente disamina di Semerari, la *parole*¹⁵ del singolo esistente ha un peso trascendentale pari al sistema linguistico in cui si determina: una sua esclusione sarebbe il frutto di una soluzione dogmatica, da un punto di vista filosofico, questa volta di natura analitica, non diversa, nella sostanza, dalle ragioni parimenti dogmatiche di quelle metafisiche, che gli stessi "Analitici" intendono correggere. Semerari:

[...] per gli scopi di un'analisi integrale e "vera" del linguaggio, non si può trascurare l'elemento problematico rappresentato dalla parola individuale, dalle accentuazioni o interpretazioni o sfumature particolari, che il sistema oggettivo o normativo riceve da parte della *parola* individuale alla quale corrispondono, in ultima istanza, le *situazioni* reali di utilizzazione e di convalidazione dei diversi sistemi linguistici. Le trasformazioni e, in generale, i rinnovamenti dei linguaggi (istituzionalizzati) sono strettamente connessi col fatto che il linguaggio si realizza soggettivamente, in corrispondenza di situazioni in movimento alla cui intelligibilità ed espressione il linguaggio deve servire. Ora è appunto tenendo conto *anche* della parola sulla quale romantici e idealisti ebbero il torto d'insistere esclusivamente, che si scorge l'equivoco della trattazione puramente scientifico-naturalistica del linguaggio, così come viene postulata dall'analisi linguistica che si proponga come filosofia.¹⁶

Ad una filosofia interessata ai soli sistemi linguistici e formali della rappresentazione ("limite superiore dell'indagine"), Semerari oppone in *Scienza nuova e ragione* una fenomenologia trascendentale della costituzione di quegli stessi sistemi, seguendo i percorsi di una genealogia dei saperi e dei poteri della coscienza, che muove dal 'concreto' delle cose e dalla coscienza che le vive ("limite inferiore dell'indagine"). La sintesi fenomenologica di questi piani d'indagine consente, a suo giudizio, di riconsiderare ogni soluzione formale e positivista del problema filosofico alla luce delle diverse intenzioni costitutive di senso, che portano poi quelle stesse soluzioni a determinarsi nelle forme e nei modi di un sistema di pensiero. Così, ad esempio, la fenomenologia di una costituzione simbolica può essere ricondotta di nuovo fin verso la sua prima costituzione intenzionale, dove gli interessi concreti di un *ego cogito* possono essere intuiti, in senso trascendentale, come momenti determinanti nell'organizzazione di un certo linguaggio. Ovviamente il 'limite inferiore' sul quale la *scienza nuova* delle ragioni linguistiche dovrebbe sapersi di nuovo abbassare, corrisponde ad un *mondo della vita*, la cui complessa articolazione ontologica, una volta intuita, può giustificare, in senso trascendentale, non solo la molteplicità e la differenza degli stessi sistemi linguistici che lo rappresentano, ma anche i limiti ontologici e formali in cui ciascun linguaggio deve inscrivere le sue condizioni di verità. Lo studio della sintassi e della grammatica di una lingua si può in questo modo allargare oltre i limiti esclusivi in cui si costringe un'analisi esaustivamente logica del linguaggio, caricandosi di nuovi significati semiotici, mentre la stessa analisi linguistica viene ricollocata in un orizzonte di ricerca in cui sono ammissibili determinazioni temporali o, se si vuole, diacroniche, che

¹⁵ Semerari guarda ovviamente al *Cours de linguistique générale* di De Saussure (Payot, Paris 1931, p. 37).

¹⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 40-41.

comprendono tra l'altro slittamenti di senso, equivoci, sostituzioni funzionali, senza dover fare, secondo Semerari, in questa nuova prospettiva di studio, inutili scelte di campo, in senso idealista o realista.¹⁷ Tutto il discorso qui proposto, non varrà alla stregua di una critica fenomenologica rivolta alla sola impostazione analitica della questione filosofica, ma potrà assumere un valore più ampio, in un orizzonte teoretico di considerazioni allargato. Semerari:

Perché la relazione tra fatto e idea non è analitica, ma sintetica? Perché la molteplicità definita dell'assioma geometrico è solo ideale e omogenea col suo principio, laddove il molteplice della scienza è reale e non è omogeneo con la idea? Le risposte vengono dalla considerazione che la tensione fenomenologica tra la scienza fattizia e la idea della scienza è *scandita dal tempo*, è un processo graduale, uno *sforzo di approssimazione coincidente col cammino della storia e della cultura*, mentre, al contrario, l'assioma matematico, *in ogni momento*, contiene già in sé, analiticamente, tutte le deduzioni possibili.¹⁸

La *nuova scienza* filosofica cercata da Semerari è, dunque, una fenomenologia del *reale* e dell'*ideale*, ed è allo stesso tempo una fenomenologia della loro continua sintesi e del rimando in cui l'uno e l'altro si costituiscono. Se, infatti, ogni costituzione di senso si determina realmente in una forma istituzionalmente riconoscibile, l'orizzonte in cui quella forma si definisce è per certi versi 'ideale', perché quella stessa forma può essere ricondotta, sempre di nuovo, nei limiti appunto 'ideali' in cui essa si è andata a determinare. La fenomenologia husserliana, secondo Semerari, realizza questa sintesi d'*ideale* e *reale*, perché misura ogni dimensione 'reale' a partire dalla sua costituzione 'ideale' ed essenziale, in un continuo rimando di senso di tutto ciò che analizza ad un orizzonte aperto di natura temporale. Non bisogna, infatti, dimenticare come Semerari consideri 'ideali' in senso fenomenologico tanto l'origine da cui ogni fenomeno trae le sue ragioni, quanto la prospettiva futura di svolgimento in cui si può dare la sua fenomenologia (Paci). La sintesi d'*ideale* e *reale*, detto altrimenti, si realizza nell'orizzonte ontologico della costituzione temporale d'ogni determinazione dell'essere della coscienza, imponendo d'altra parte alla stessa ricerca una continua *epoché* delle sue soluzioni eventualmente sistematiche.¹⁹ Semerari:

La irrealtà dell'idea è appunto il suo essere *télos* assieme originario. Il *télos* e l'*originario* sono limiti ideali indefinibili nella loro attualità proprio perché definibili nella loro pura idealità. L'autentico è l'instaurazione dell'originario e del *télos* nella attualità del mondo naturale e storico. [...]

¹⁷ Nel discutere il problema fenomenologico *Langue-Parole*, nei termini di un confronto tra una logica formale e una logica trascendentale linguistiche, legate insieme da un'intenzione costitutiva di senso che fa la loro sintesi, Semerari si appoggia ad una vasta letteratura filosofica. Cfr. in questo senso E. Paci, *Permanenza ed emergenza del linguaggio*, in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, pp. 312-313; G. Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1946, p. 183; G. Della Volpe, *Critica del gusto*, G. Feltrinelli, Milano 1960, pp. 91-93; M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Nagel, Paris 1948, pp. 173-175.

¹⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 42-3.

¹⁹ Ad ulteriore conferma del carattere *ideale* e *reale* di una nuova scienza fenomenologica della ragione, si veda quanto scrive L. Van Breda a proposito di un 'eterno ritorno' dell'*epoché*: "Par suite du caractère *naturel* de l'*attitude naturelle* et de la tendance irrésistible et innée de l'esprit humaine à objectiver de façon absolue le contenu de la conscience et de s'y reposer, la réduction devra toujours être répétée, et elle ne pourra jamais être considérée comme définitivement achevée". Cfr. L. Van Breda, *Réduction et authenticité d'après Husserl*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1951, p. 5. Abbiamo visto d'altra parte come Semerari intenda la possibilità di questo passaggio fenomenologico dal *reale* all'*ideale* e da quest'ultimo di nuovo al *reale*, magari inteso in modo storico, sulla scorta della famosa immagine platonica della caverna, dove il movimento compiuto dalla coscienza filosofica va dall'interno (*reale*) della caverna verso l'esterno (*ideale*), per poi da questo esterno (*ideale*) ritornare di nuovo nell'immanenza (*reale*) della stessa *caverna-coscienza*. Cfr. *ivi*, p. 52.

La idea si mostra nella coscienza, che è il luogo della sua evidenza, ma la coscienza è tempo. L'anti-dogmatismo è l'atteggiamento proprio del fenomenologo, in quanto *il fenomenologo è colui che fa esperienza vissuta del tempo di coscienza e perciò sa che la idealità è inesauribile rispetto alle sue incarnazioni fattuali*: in certo senso, il successo di un atteggiamento concretamente fenomenologico è il suo restare allo stato incoativo, il suo non-concludere definitivamente, perché la conclusione sarebbe il cadere della coscienza temporale nella mondanità spaziale ove si cosalizzerebbe negandosi come coscienza e come tempo.²⁰

Per Semerari la ripresa del progetto fenomenologico husserliano in *Scienza nuova e ragione* significa, dunque, trovare una via di mezzo teoretica tra gli estremi metafisici di un dogmatismo razionalista genericamente inteso (idealista, logico o analitico che sia), ed i suoi opposti metafisici irrazionali, esistenziali, nichilisti e relativisti. Ora proprio la fenomenologia husserliana realizza, nella lettura di Semerari, un duplice superamento in senso teoretico delle posizioni suddette, perché restituisce alla ricerca filosofica il rigore di un'analisi essenziale (eidetica), che non esclude dalle sue maglie teoretiche tutte quelle ragioni che sono diversamente legate al continuo divenire delle cose. La *coscienza interna del tempo*, intuita da Husserl nella sua apodittica evidenza, coincide così con quel piano ontologico a partire dal quale è possibile, secondo Semerari, proporre una *scienza nuova della ragione*, che sia al tempo stesso in grado di essere 'razionale' e 'relativa' nelle sue letture, sapendo intuire tutto lo spessore eidetico di quanto diversamente avviene e diviene in senso storico. La fenomenologia, per Semerari, coincide con una *scienza nuova della ragione*, perché di questa ragione è in grado di dire in modo essenziale anche la sua *insecuritas*, senza che un tratto ontologico del genere le imponga, in modo necessario, un piano di considerazioni scettico, relativista ed irrazionalista. Tra dogmatismo e scetticismo, la fenomenologia è la *scienza nuova* di una ragione responsabile, quella del filosofo, che di fronte al continuo divenire delle cose, resta al passo con i propri tempi storici, assumendosi la responsabilità di una nuova *epoché*, che conduca ad una nuova discussione critica di ciò che si considera altrimenti 'sicuro'. Il problema *ontologico* e *critico* di Carabellese di un recupero non storicista del sapere storico trova così una sua soluzione fenomenologica nella prospettiva di studi di Giuseppe Semerari, dove l'*impersonalità* tipica di ogni ricerca che abbia pretese *scientifiche*, come ancora di ogni ricerca fenomenologica in senso husserliano, ha una sua "giustificazione-fondazione" che potremmo dire con Abbagnano e Paci *coesistenziale*:

Ciò significa che *la critica fenomenologica accetta la storia non come un mero piano di osservazione e di descrizione empirica, ma come problema e come compito, come qualcosa che deve essere preso e insieme negato nella sua fattività, perché sia rifatto secondo il senso di un ideale di verità rappresentato dal fine della scienza rigorosa che, essendo impersonale, è proponibile soltanto sul piano dell'associazione comunitaria e infinitamente collaborativa degli spiriti umani*.²¹

L'*epoché* fenomenologica diviene, così, nella filosofia di Semerari lo strumento principe per un'analisi critica e responsabile di ogni assetto epistemologico che stia a fonda-

²⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 43-45. Sempre in senso fenomenologico, questo recupero della sintesi di ideale e reale, oltre le loro opposizioni dicotomiche e contraddittorie, significa per Semerari restituire valore trascendentale alla categoria del 'possibile', la cui consistenza metafisica non può essere ridotta al solo non-essere delle cose, al loro non-essere ancora o ancora al loro non-essere più, come fa ad esempio Sartre in *L'Être et le Néant*. Il valore 'positivo' delle possibilità in cui si costituisce ogni essere concreto coincide diversamente con la sua natura teleologica (in senso aristotelico), ed ancora ed in particolare corrisponde alla costituzione intenzionale della coscienza, che è 'reale' perché vive *protesa* in avanti verso le sue possibilità 'ideali', non ancora realizzate, ritenendo quelle che per lei sono state una volta possibili.

²¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 52.

mento di una rappresentazione delle cose. L'analisi delle diverse prospettive di senso sulla cosa stessa *uomo* significa, per Semerari, allora, analisi delle strutture in cui si articola ciascuna scienza, ed è definizione al contempo dei limiti epistemologici in cui ognuna può far valere le sue tecniche, come le sue ragioni. La fenomenologia husserliana rappresenta, detto altrimenti, la via teoretica utile da percorrere per ridisegnare una metafisica delle diverse scienze, senza che alcuna di esse possa pretendere di assumere una posizione privilegiata rispetto alle altre, nello studio concreto dell'essere della coscienza. Teologia, sociologia, psicologia e logica, distinte e analizzate in senso fenomenologico, sono di nuovo disposte da Semerari su un piano di comune collaborazione, senza privilegi di sorta.

In questo quadro teoretico, disegnato da Semerari in *Scienza nuova e ragione*, il superamento della dicotomia metafisica 'idealismo-realismo' si dovrà, allora, intanto compiere, muovendo dal limite inferiore in cui ogni ricerca sviluppa il senso dei suoi interessi specifici. Questo 'limite inferiore' corrisponde, in senso lato e in senso teoretico, al concetto husserliano di *Lebenswelt*, riletto in questo caso non solo in termini esistenziali, dialettico-marxisti, ontologici e critici, ma anche in termini logico-linguistici-trascendentali, se quest'ultima prospettiva è in grado di svelare nuovi scenari, come nuove prospettive altrimenti trascurate, utili alla comprensione dei sensi in cui si sviluppano le intenzioni di una coscienza. Ora, se il *limite inferiore* d'indagine si presenta in una complicazione ontologica etica, estetica, gnoseologica, epistemologica, logica e linguistica, che corrisponde all'*intreccio* e al *chiasma* caratteristico della costituzione antepredicativa della coscienza, di cui si vogliono appunto studiare le strutture di senso che in sé la caratterizzano, le prospettive lungo cui condurre le proprie ricerche dovranno essere necessariamente diverse.

L'analisi delle sintesi concrete e a priori, in cui si determina la vita di una coscienza, potrà allora essere svolta seguendo le sue diverse intenzioni costitutive di senso. Quest'analisi, secondo Semerari, sarà evidentemente possibile se si saprà assumere una prospettiva rigorosa: in questo modo la realtà si configurerà in ultima analisi come un *intreccio* ontologico tra le *coscienze* da una parte nella loro relazione coesistenziale e il *mondo* complessivamente considerato nella sua complicazione ontologica dall'altra, una sintesi la cui comprensione analitica sarà possibile solo considerando le differenze ontologiche regionali, in cui si muove una coscienza che pensa il proprio essere.²²

L'adesione teoretica di Semerari alla fenomenologia husserliana, si giustifica inoltre per le ragioni sulle quali siamo tornati a più riprese ad inizio capitolo, ovvero per il fatto che questa *scienza nuova* della ragione realizza nello stesso tempo una fondazione trascendentale della soggettività e dell'oggettività dei fenomeni. I fenomeni della coscienza husserliana sono, infatti, indici di se stessi, senza un rimando realistico (*noumenico*) oltre l'essere della coscienza che li vive.²³ Dato questo loro carattere assoluto, la relatività che li deter-

²² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 109-110. Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, § 36, pp. 98-100. Avrebbe scritto Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*: "L'universale a priori, che appartiene all'ego trascendentale come tale, è una forma d'essenza che comprende in sé un'infinità di forme, di tipi a priori delle possibili attualità e potenzialità della vita insieme agli oggetti che in essa si possono costituire come realmente esistenti. Ma non tutti i singoli tipi possibili sono *compossibili* con l'unico ego possibile e identico; essi non stanno in un ordine qualunque né in una posizione qualunque della temporalità propria dell'ego". Dunque *tempo* e *possibilità nell'unico ego cogito* sono stretti in una sintesi che disegna le diverse ontologie regionali dell'essere della coscienza, il cui carattere essenziale non è messo in discussione da quelle coordinate temporali e possibili, perché a loro volta essenziali in un contesto descrittivo di tipo eidetico. Cfr. inoltre G. Preti, *Praxis ed empirismo*, G. Einaudi, Torino 1957.

²³ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 61-62. Il riferimento ad una fenomenologia in sé compiuta senza rimando ad un altro *noumenico* è fatto da Semerari questa volta in positivo avendo in vista le filosofie di Heidegger, Sartre e in primo luogo di Hegel.

mina dipende dai diversi *come* intenzionali della loro costituzione, ovvero dalle *situazioni* sempre particolari e relative, soggettive in cui essi stessi si determinano. D'altra parte non bisogna dimenticare come ogni fenomeno si costituisca a partire da un polo egologico soggettivo di riferimento, a sua volta determinato dalle relazioni *coesistenziali* che lo indirizzano nella sua visione del mondo. Questo duplice piano soggettivo ed intersoggettivo della costituzione intenzionale di ogni fenomenologia, fonda qualsiasi realtà nella sua determinazione relativa ed universale, senza trascurare il fatto che non si dà costituzione di senso che non si fissi intorno ad un *polo noematico* di riferimento (versante oggettivo del fenomeno), intorno al quale si alternano le prospettive che lo rappresentano, ciascuna caratterizzata da un suo assetto linguistico particolare (versante, se si vuole particolare, soggettivo, di questa fenomenologia dell'essere delle cose). Semerari:

[...] non può darsi sapere effettivo, cioè fondato se non come processo aperto nelle direzioni, da una parte, della identificazione al limite tra l'oggetto nelle sue diverse predicazioni e l'oggetto nella sua unità ante-predicativa, dall'altra, della costituzione dell'oggetto come costituzione di una comunità intersoggettiva di significato e dell'eventuali relazioni tra più comunità di significato, al limite dell'universalità.²⁴

Reale e ideale, 'soggettività' ed 'oggettività', 'possibilità' e 'realtà' sono dunque titoli sotto i quali Semerari riporta i due diversi volti di ogni fenomenologia possibile, temporalmente determinata e quindi sempre diversa. L'*io penso* kantiano acquista in questo modo, come ci è già capitato di sottolineare ripetutamente, una sua concretezza che gli deriva proprio da questa rilettura fenomenologica: l'*ego cogito* è infatti soprattutto un *Ich kann*²⁵ calato in una *Lebenswelt*, che ne complica sempre di nuovo le intenzioni costitutive di senso. Data questa sintesi ontologica soggettiva ed oggettiva dell'essere della coscienza con il suo mondo, le possibilità di cui essa dispone saranno leggibili tanto in termini fenomenologici, quanto in una versione diversamente marxista, esistenzialista, o ancora critica concreta.²⁶

§ 3. Il problema del linguaggio e l'analitica esistenziale. La seconda parte di *Scienza nuova e ragione*²⁷ si propone in maniera continua sul piano problematico con la prima, sebbene allo studio del necessario passaggio teoretico dalla Critica alla fenomenologia si

²⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 65-66.

²⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, § 59, p. 253; tr. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1976, p. 645: "L'io in quanto unità è un sistema dell'io posso". Bisogna distinguere a questo proposito tra l'"io posso" fisico, quello somatico o somaticamente mediato, e quello spirituale".

²⁶ Considerati tutti i presupposti relazionisti a partire dai quali Semerari ragiona, anche in *Scienza nuova e ragione* egli torna a escludere ipotesi atomiste perché fenomenologicamente impossibili. In concreto non esistono *atomi*, perché non c'è nulla che possa essere assunto come "primo assoluto e irrelazionato", il tutto non solo perché non si dà oggetto che non sia in relazione con un soggetto, ma soprattutto perché non è possibile alcuna rappresentazione, anche di un atomo, che non sia caratterizzata in sé da un contenuto universale. Non si dimentichi, per altro, come ogni forma d'atomismo corrisponda ad una sorta di teoria *mistica* dell'essere, proprio perché non può essere legata a nessuna forma di rappresentazione, per i motivi contro-relazionisti di cui abbiamo detto. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 67-69; n. 37, pp. 89-92. Bersaglio fenomenologico di questa critica è il Russell di *Logic and Knowledge* (Routledge, London 1956).

²⁷ Mentre la prima parte di *Scienza nuova e ragione* è intitolata significativamente *La scienza rigorosa*, la seconda dedicata ad un'analisi delle ragioni esistenziali di uno studio del trascendentale è intitolata *L'analitica esistenziale*. Solo per citare un altro lavoro di Giuseppe Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, anche in quel testo l'andamento della ricerca è scandito da uno studio preliminare delle ragioni fenomenologiche, per un passaggio intermedio che si concretizza in una descrizione critica di alcune posizioni dell'esistenzialismo, per un ritorno ed una chiusura fenomenologica, in quel caso dedicata a Merleau-Ponty.

affianchi ora una più ampia discussione del problema del trascendentale, con un'estensione della questione alle soluzioni *esistenziali*, secondo un modo di procedere assai frequente negli studi di Giuseppe Semerari a cavallo tra gli anni cinquanta e sessanta.

Il problema è sempre lo stesso, se si vuole, ovvero quello fenomenologico di creare un raccordo tra una logica formale ed una trascendentale, che sappia rendere conto della continua *transazione* problematica tra l'una e l'altra dimensione della coscienza. Il confronto in senso metafisico proposto da Semerari è tra la concretezza tipica dei bisogni biologici, fisiologici o d'altro tipo della coscienza, e la loro rappresentazione logica in una dimensione linguistica *crystallina*. Detto altrimenti il problema affrontato da Semerari è quello di una fondazione *esistenziale* della logica, che comporti una sua moltiplicazione pluralistica proprio in ragione di una sua determinazione originaria di tipo antepredicativo, come ancora una sua relazione trascendentale con una serie di dimensioni che non sono logiche, che non sono razionali e che tuttavia sono decisive nell'organizzazione possibile di uno stesso discorso.

È proprio in questa prospettiva che Semerari rilegge l'itinerario di ricerca compiuto da Wittgenstein dal *Tractatus* alle *Logische Untersuchungen*. L'analisi logica e linguistica del *Tractatus*, infatti, si costituirebbe, secondo il Nostro, intorno ad una sorta di riconoscimento prelinguistico ed antepredicativo dell'assoluta alterità del *mondo*, cui lo stesso Wittgenstein attribuirebbe una rilevanza ontologica di natura *mistica*, non riducibile alle categorie logiche del discorso. Questa differenza mistica e concreta su cui si attesterebbe il *mondo*, di fronte alla coscienza che lo guarda e lo rappresenta linguisticamente, spiegherebbe, a giudizio di Semerari, il cambio di prospettiva delle *Logische Untersuchungen*, dove la moltiplicazione logica dei linguaggi in altrettanti *Sprachspiele*, risponderebbe in modo pluralistico a quella complessità ontologica in cui il mondo si offrirebbe ai soggetti che ne parlano. Semerari:

Se, dunque, da un lato il linguaggio è al servizio dei nostri interessi e, dall'altro, la purezza cristallina della logica è un pregiudizio, sarà una "superstizione", e non un errore soltanto, pensare che "il linguaggio (o il pensiero) sia qualcosa di unico" (§ 110). Pluralità di linguaggi, molteplicità di logiche: l'obiettivo ora è di "stabilire un ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine con un particolare fine in vista; uno dei molti possibili; non l'ordine" (§ 132). Ciò rimanda, anche se Wittgenstein non lo indagherà ulteriormente, alla fondazione esistenziale del linguaggio e della logica, e significa tre cose principalmente 1) che non vi è razionalismo che possa prescindere da un condizione strutturale di tipo esistenziale; 2) che la possibilità della ragione è qualcosa di originariamente non razionale; infine 3) che il principale problema di un linguaggio possibile e di una logica possibile è tanto quello della loro organizzazione interna quanto quello della loro relazione con gli altri linguaggi e con le altre logiche possibili.²⁸

Per tutte queste ragioni Semerari attribuisce a Wittgenstein un maggiore acume *esistenziale* di quanto non ne riconosca a Sartre e Heidegger. Le perplessità di Semerari nei confronti di Sartre e Heidegger ci sono ormai note: né nella filosofia dell'uno né in quella dell'altro egli individua una vera svolta in senso metafisico, che porti fuori dalle coordinate tipiche di un certo sostanzialismo dogmatico, che assegna ad un unico *essere* il principio assoluto del diverso divenire delle cose. Il Sartre dell'*Être et le Néant* è interprete di un esistenzialismo cripto-sostanzialistico: il suo uomo è una sostanza assoluta con potenzialità creative e distruttrici, capace di liberarsi del suo tempo (passato, presente o futuro). L'*Être* di Sartre è circondato dal *Néant* di cui è principio e fine, è un *ens causa sui*, immanente e decontestualizzato. L'ontologia heideggeriana sviluppa diversamente la sua rifles-

²⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 99-100.

sione in senso trascendente, perché continua ad ammettere un *essere* dai forti connotati mistici, dalle cui ragioni insondabili dipendono la *gettatezza* dell'esserci, insieme ai suoi ascolti autentici e inautentici. Lo abbiamo visto, la critica alle *concretizzazioni mal poste* di certo esistenzialismo non spinge Semerari ad un rifiuto delle posizioni migliori dello stesso, che anzi considera, se problematizzato, una tra le prospettive in sé irrinunciabili in un'indagine equilibrata del *mondo della vita*. A ben vedere le cose, è necessario in senso esistenziale un nuovo passaggio teoretico, che consenta:

[...] di ricondurre la esistenza alla propria struttura esistenziale, affermandone il carattere intrinseco di possibilità o ambivalenza positivo/negativa, e 2) con lo stabilire la norma del comportamento o processo esistenziale nella e con la struttura stessa della esistenza.²⁹

Anche in *Scienza nuova e ragione* il punto di riferimento esistenziale in positivo è costituito da Abbagnano:

La *Struttura dell'esistenza* di Abbagnano teorizzò esplicitamente questo passaggio e, con essa, non tanto venne contrapposta un'alternativa all'esistenzialismo costituitosi da Kierkegaard in poi quanto venne compiuto lo sforzo di elaborare un'autonoma critica della esistenza, i cui fondamenti non fossero nulla se non i fondamenti strutturali della esistenza stessa.³⁰

Così anche in *Scienza nuova e ragione* una valorizzazione problematica dell'esistenzialismo è possibile riattribuendo centralità metafisica a categorie logiche ed esistenziali come *possibilità, realtà e relazione*, il tutto nella prospettiva di una nuova ontologia temporale che unisca in un sistema aperto queste diverse coordinate. Un'*analitica esistenziale concreta* non può rinunciare, infatti, a queste diverse dimensioni costitutive del senso delle cose, da recuperare in modo genealogico, muovendo dal piano antepredicativo della loro disposizione, fin verso la loro successiva definizione logica e simbolica, in un continuo rimando critico che eviti in ogni momento dogmatismi *fuori tempo*. D'altra parte non c'è logica analitica delle determinazioni modali di un significato che non abbia bisogno di una *Rückfrage* antepredicativa, che sappia spiegare la sua presa sulla realtà, insieme a tutte le ambiguità, le sfumature di senso e gli slittamenti tipici di ogni linguaggio, che non possono essere dati in modo autoreferenziale, partendo da un sistema logico chiuso su se stesso.³¹ Dietro questa discussione sulle modalità logiche, linguistiche ed antepredicative di una nuova scienza della coscienza, *esistenzialmente* rappresentata, resta per Semerari una *logica trascendentale* del tempo di matrice fenomenologica, vera *Leitfaden* di una nuova critica del concreto. Così, ad esempio *possibile e necessario* sono declinati temporalmente, in un rinnovato incontro teoretico di fenomenologia ed esistenzialismo:

²⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 106.

³⁰ Cfr. *ibid.* Quando Semerari parlerà in *Scienza nuova e ragione* di *coerenza e malafede* a proposito di certi programmi esistenziali, egli lo farà avendo sempre come modello l'Abbagnano di *La struttura dell'esistenza* (G. B. Paravia e C. Torino 1939). Si veda, inoltre dello stesso Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Taylor, Torino 1948.

³¹ Senza dover necessariamente ricorrere ad una *logica trascendentale* di tipo antepredicativo, la logica formale della modalizzazione dei significati è spiegata da Semerari con un riferimento preciso alla sintesi fenomenologica delle intenzioni costitutive di senso con i loro rispettivi riempimenti. Non si dimentichi inoltre come tutta la modalizzazione logica di un senso dipenda, secondo il Nostro, dal legame *coesistenziale* che lega in modo intersoggettivo ogni singola coscienza ai suoi *alter-ego*: l'incontro con l'altro corrisponde al principio relazionale della modalizzazione di ogni senso, soprattutto se considerato come espressione della vita personale di ciascuno.

Attraverso la ricognizione del passato, io ritrovo il processo col quale le mie possibilità presenti si sono organizzate nel modo della loro organizzazione attuale. Il passato, quindi, costituisce l'insieme di quelle possibilità già divenute, senza delle quali io, come comunità di possibilità attuali, non potrei né essere né essere pensato. In questo senso, il possibile *fonda* il necessario *come possibile-già stato in quanto condizionante il possibile-che-è*. La necessità è il possibile nella prospettiva del suo essere passato: *il non-poter-non-essere della necessità significa semplicemente la irrevocabilità del passato, che non si può fare non sia più ciò che è stato, e la inerenza del possibile attuato nel possibile attuale e nel possibile da attuare, come condizione del modo di essere del presente e dell'avvenire*.³²

§ 4. Sui limiti dell'analitica esistenziale heideggeriana. Come già in *La filosofia come relazione* così anche in *Scienza nuova e ragione* Semerari resta convinto, che non si dia *scienza nuova della ragione* che non si costituisca come una *critica del concreto* e delle sue relazioni. L'essere della coscienza, il suo essere *autentico* come quell'*inautentico*, dipendono da un coerente sviluppo razionale delle sue possibilità relazionali, con sé come *coscienza interna del tempo* nei suoi diversi momenti, come con gli altri e con il mondo in cui vive in senso coesistenziale. Questo piano relazionale in cui si determina la *struttura* esistenziale deve essere analizzato in modo rigoroso, discriminando tra i diversi modi intenzionali della coscienza, senza tuttavia mai abbandonarlo. Farlo, cioè abbandonare una prospettiva relazionale d'analisi, significa incorrere in tutte le contraddizioni in cui si annodano le filosofie di Heidegger e Sartre, i quali pur muovendo da un piano esistenziale di considerazioni, non riescono a trarne tutte le conseguenze che potrebbero. Così, ancora una volta rileggendo Abbagnano e Paci, Semerari in *Scienza nuova e ragione* può scrivere:

Si può considerare esigenza primaria di una presa di coscienza coerentemente esistenziale che la norma della scelta non ecceda dall'orizzonte esistenziale stesso in cui deve realizzarsi: la norma esistenzialmente coerente è quella per la quale diventa possibile la struttura dell'esistenza in quanto struttura di possibilità. Il significato della norma si spiega in tutta la sua estensione, quando ricordiamo che il possibile è relatività, struttura di relazione. Rendere normativamente possibile la struttura dell'esistenza significa rendere positive le possibilità di relazione, onde le scelte saranno autentiche o inautentiche nella misura in cui avranno reso o no possibili le relazioni. Chi sceglie in modo da precludersi la possibilità della relazione (nelle direzioni strutturali che vedremo) o in modo da limitarla arbitrariamente, sceglie contro la struttura e la norma, sceglie inautenticamente [...] Esplicitato al di là della sua apparente tautologicità, la possibilità trascendentale funge da principio sintetico la cui risoluzione coincide, al limite, con la costituzione di stati esistenziali coerentemente interrelazionali.³³

Sappiamo come Semerari abbia più volte contestato a Sartre la sua idea di libertà, una libertà 'assoluta' che si consuma nella continua nientificazione del passato e del futuro, fuori d'ogni determinazione temporale, per un'affermazione incondizionata di un presente (per certi versi *attualista*) estraneo ad ogni relazione. La libertà dell'uomo sartriano è *irresponsabile* perché non ha valori relazionali, perché non ha significati coesistenziali.

L'ontologia heideggeriana non è meno contraddittoria. Heidegger sostiene infatti che l'esserci è autentico nella sola misura in cui prende coscienza del suo essere finito, quando

³² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 110. Per quanto i toni siano apertamente fenomenologici, Semerari a nostro avviso è sempre attento alla lezione kierkegaardiana sul rapporto tra *reale*, *possibile* e *necessario*, non riducibile ad una continuità dialettica di tipo logico. Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, tr. it. a cura di C. Fabro, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, pp. 81-87. Sul versante fenomenologico, cfr. G. Brand, *Mondo, Io e Tempo*, Valentino Bompiani, Milano 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, § 13; N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 2. Aufl., Anton Hain, Meisenheim am Glan 1949.

³³ Cfr. ivi, p. 112. Cfr., inoltre, N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 151-153; *Possibilità e libertà*, cit., p. 76.

misura questa sua determinazione esistenziale nella prospettiva del suo *essere per la morte*. Nello stesso tempo l'autenticità appare possibile grazie ad una autosottrazione consapevole dalla dispersione ontologica in cui si trova chiunque condivida in modo passivo il *Man* delle opinioni comuni, sebbene Heidegger riconosca ancora nella *cura* una dimensione esistenziale dell'esserci. Nell'ontologia heideggeriana si arriva così ad un'alternativa non aggirabile: o l'autenticità dell'esserci dipende da un pieno sviluppo delle sue relazioni concrete, espressioni della sua *cura* esistenziale, oppure la sua libertà dipende da una coerente realizzazione del suo *essere per la morte* come misura dei limiti che lo contraddistinguono.

Ma è proprio vero, si domanda Semerari, che per essere *autentici* bisogna *non-essere*? E poi il rapporto con gli altri è esistenzialmente ineludibile, o è il principio della dispersione inautentica fuori delle coordinate reali del proprio essere, che si guadagnano solo a patto di affrontare in modo *angoscioso* il destino d'esser finiti? D'altronde negando la possibilità di una relazione come condizione d'autenticità, si finisce per mettere lo stesso *Dasein* fuori da quelle dimensioni coesistenziali e relazionali altrimenti necessarie per poter riflettere sulla sua stessa condizione. Ancora una volta anche in *Scienza nuova e ragione* il confronto teoretico è tra le diverse forme in cui si concreta l'esistenzialismo contemporaneo, alcune *negative* perché espressioni di una metafisica delle sostanze assolute (immanenti e trascendenti) non ancora superata, ed altre diversamente *positive*, strutturalmente impostate su un'ontologia del trascendentale che non esca da canoni esistenzialmente fissati: esemplare è in questo senso la riconsiderazione di Semerari in positivo dell'*essere per la morte* heideggeriano non tanto nei termini di uno scacco esistenziale (Jaspers), quanto piuttosto come indice ontologico problematico d'ogni essere esistenzialmente considerato.³⁴ Semerari:

Sembra quasi ovvio osservare che bisogna decidersi per una di queste due alternative: o riconoscere l'originarietà strutturale, nell'Esserci, dell'essere nel mondo e dell'essere con altri e non escludere, perciò, dalle possibilità dell'autentico le relazioni col mondo e con gli altri o ammettere l'autentico soltanto nella forma della rescissione del rapporto col mondo e con gli altri e dichiarare, quindi, la non originarietà, per l'esserci, dell'essere nel mondo e del coesserci. In breve, il paradosso heideggeriano nasce dal tentativo di affermare l'autentico se stesso dell'Esserci, dopo avere eliminato le possibilità per le quali l'Esserci può porre originariamente il problema di se stesso.³⁵

L'ontologismo heideggeriano è una monadologia esistenziale della coscienza, la cui *autenticità* dipende da un ascetismo contraddittorio, che nega le relazioni ammettendole al tempo stesso com'essenziali. La monade heideggeriana sembra quasi mancare di un corpo che *senta* la sua *relazione* con un altro da sé, che come si sa, in senso *naturale*, Semerari con Paci e Merleau-Ponty considera un tratto trascendentale dell'esserci.³⁶ Se si vuole, consegue da queste mancanze nell'ontologia heideggeriana un'assenza totale di un corrispettivo concetto di *realtà*, il tutto in ragione delle difficoltà heideggeriane a trattare il pro-

³⁴ Semerari: "Per la possibilità della morte, che gli è strutturalmente intrinseca, l'esistente non si può sapere mai definitivamente garantito, ma sempre esposto alle possibilità dello scacco e della distruzione, esso non può mai definirsi come il tutto, ma può essere solo scegliendo e consolidando, con scelte ulteriori e da sempre ripetere, i propri limiti nell'orizzonte indeterminato dell'essere nel mondo e del coesserci". Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 122. Su questo ribaltamento critico del senso autentico dell'*essere per la morte* heideggeriano e su una sua lettura in *positivo*, cfr. N. Abbagnano, *Metafisica ed Esistenza*, in *Filosofi Italiani Contemporanei*, Marzorati, Milano 1946; cfr. inoltre dello stesso Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, pp. 170-177.

³⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 116-117.

³⁶ Cfr. *ibid.*

blema coesistenziale e intersoggettivo in positivo.³⁷ Ma ormai lo sappiamo: è tutta l'ontologia esistenziale heideggeriana a non convincere Semerari, perché riproduce limiti caratteristici di certi sostanzialismi dogmatici, che continuano a ragionare su un essere trascendente e inafferrabile dalle cui manifestazioni dipenderebbe la dialettica storica come sua fenomenologia, mentre l'esistenza è ridotta ad una *gettatezza* incapace di un governo libero delle sue azioni, chiusa in una mancanza ineluttabile che corrisponde agli errori dei suoi studi metafisici. A ben vedere la stessa *possibilità* su cui Abbagnano e Paci puntano in senso metafisico, se declinata nei modi di una *Gelassenheit*, coincide per l'eserci con la sola *necessità di poter-essere ciò che già necessariamente è*, ovvero e detto altrimenti il *possibile* risulta ancora una volta determinato nel solo orizzonte di ciò che si presume *necessario*.³⁸ L'esistenzialismo heideggeriano ha così più di un tratto in comune con quello storicismo con cui Carabellese si era confrontato criticamente, e così come con Wittgenstein anche Husserl viene preferito in senso esistenziale ad Heidegger da Semerari, nonostante la cifra immediata della sua teoresi non appaia esistenziale così come quella heideggeriana.

Anche il *concetto dell'angoscia* heideggeriano è considerato da Semerari alla stregua di uno dei tratti negativi del suo ontologismo esistenzialistico.³⁹ Ora se è vero che quest'*angoscia* non può essere trascurata su un versante analitico esistenziale di una *scienza nuova della ragione*, è altrettanto certo come la stessa debba essere considerata come parte determinante di una versione psicologica della stessa indagine. Unica condizione nel trattare il problema è che non si consideri l'angoscia per l'angoscia, la sua fenomenologia come fosse assoluta, come se si determinasse fuori dai contesti e dalle relazioni che la definiscono e la risolvono. Kierkegaard in questo senso è stato il suo migliore interprete, e non è un caso se in *Scienza nuova e ragione* proprio Kierkegaard e Heidegger siano accomunati in uno stesso giudizio critico sui limiti in cui si costringe certa *analitica esistenziale*, che non abbia la misura della *situazione* a partire dalla quale bisogna sempre muovere per una fenomenologia dell'esistente concretamente determinato, che avverta magari il senso profondo del suo essere angosciato. Semerari:

In altre parole, l'angoscia, dal punto di vista di una rigorosa critica fenomenologico/esistenziale e della psicopatologia, non si identifica con la situazione emotiva fondamentale, necessariamente pre-costituita alle scelte dell'essere nel mondo, ma solo con la situazione psicologica negativa dell'esistente, provocata da una indeterminata (ma determinabile) impossibilità di realizzare relazioni positive con se stesso, col mondo e con gli altri.⁴⁰

L'idea di fondo che anima *Scienza nuova e ragione* è la stessa che motiva i lavori di Giuseppe Semerari negli anni cinquanta e sessanta, ovvero che alle mancanze teoretiche di una corrente di pensiero si debba rispondere associandovi altri tipi di discorso. Così alle analitiche esistenziali di Heidegger e Sartre, egli replicherà con una loro correzione critica in senso fenomenologico, risultato di un'attenta combinazione d'ontologismo carabelle-

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 119.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ Coerente con la sua idea di *scienza rigorosa*, data in un quadro in cui si disegnano le diverse ontologie regionali della coscienza, governate dalle loro rispettive scienze, anche qui Semerari, in *Scienza nuova e ragione*, guarda oltre il piano strettamente filosofico, proponendo le sue necessarie integrazioni sociologiche, psicologiche, psichiatriche, etc. Cfr. K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus: Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*; Martinus Nijhoff, The Hague 1934; L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich 1953.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 123.

siano, esistenzialismo e fenomenologia. In *Scienza nuova e ragione*, ancora una volta, come già in *Responsabilità e comunità umana*, in *Filosofia come relazione* ed ancora prima in *Storicismo e ontologismo critico*, l'immagine della coscienza avvalorata è quella di un essere soggettivo, le cui ragioni si determinano a partire dalle relazioni trascendentali che lo costituiscono in un continuo rapporto con il mondo, la cui fenomenologia corrisponde alle differenti situazioni, in cui la stessa coscienza delle cose compie le sue scelte responsabili, misurando i mezzi di cui dispone in vista dei fini che si propone. Così, solo se una futura *analitica esistenziale* saprà reinscriversi in questa fenomenologia del concreto le sarà ad esempio possibile un'etica dei valori immanente e trascendente, espressione a sua volta dell'essere e del *dover essere* d'ogni esserci. D'altra parte questa tensione trascendente ogni immanenza è un tratto esistenziale dell'esserci, per Semerari come per Jaspers, poiché *io non sono più soltanto me stesso, quando sono interamente me stesso*.⁴¹ ogni fenomenologia dell'*ego cogito*, nei limiti delle sue possibilità, è contestualmente fenomenologia di una continua trascendenza della sua immanenza.

§ 5. Di nuovo su una fenomenologia dei valori. Dati tutti questi presupposti critici assunti in senso esistenziale, anche in *Scienza nuova e ragione* Semerari propone una fenomenologia dei valori fondata in senso coesistenziale ed intersoggettivo, dove le stesse *intensioni* ed *estensioni* assiologiche si misurano muovendo da una determinazione temporale della loro costituzione, con una variazione del loro essere che è espressione dello spettro protentivo e ritentivo in cui si delinea la loro esistenzializzazione. La *coscienza interna del tempo* è la situazione trascendentale all'interno della quale si definisce, in senso diacronico e concreto e soprattutto assiologico, il rapporto tra mezzi e fini.⁴² alle idolatrie del fine assunto come ideale irraggiungibile nella determinazione del senso di quanto avviene, bisogna diversamente sostituire, secondo Semerari, una misura pragmatica ed empirica della situazione in cui si *ragiona praticamente*, considerando il tempo della propria coscienza come il luogo primo per una definizione concreta delle strategie necessarie alla determinazione coerente, unitaria del proprio essere esistenzialmente considerato.⁴³

In quest'ottica esistenziale e temporale hanno valore allora tutti quei fini che sono in una relazione concreta di possibile realizzazione con i mezzi di cui uno dispone, data una certa situazione, come ha valore tutto quanto concorre in senso coesistenziale alla determinazione coerente ed unitaria di un'esistenza. Gli esistenzialismi di Nicola Abbagnano ed Enzo Paci tornano al centro dell'analitica esistenziale di *Scienza nuova e ragione* come

⁴¹ Sui vantaggi e gli svantaggi legati alla proposta esistenziale di Jaspers, come ancora sulle contraddizioni sostanzialiste e religiose della sua impostazione del problema *trascendentale*, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 128-132. Cfr. inoltre K. Jaspers, *La mia filosofia*, G. Einaudi, Torino 1948; *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959.

⁴² Abbiamo sottolineato la matrice fenomenologica dell'analisi dei valori compiuta da Semerari. In realtà quando ragiona su questo versante etico e morale, egli ha presente tutta una letteratura non solo fenomenologica, sebbene anche in *Scienza nuova e ragione*, *Ethik* di N. Hartmann costituisca un punto di riferimento costante, spesso assunto in termini critici e polemici (cfr. N. Hartmann, *Ethik*, 3 Aufl., Gruyter, Berlin 1949). Per un allargamento della prospettiva oltre la sola lettura fenomenologica, con un'attenzione al problema logico e linguistico della costituzione dei giudizi di valore, cfr. A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, Victor Gollancz, London 1936; tr. fr. *Langage, Vérité et Logique*, Flammarion, Paris 1959; De Witt H. Parker, *The Philosophy of Value*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1957; Ch. I. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944.

⁴³ Cfr. S. De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947; cfr. J. Dewey, *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

suo fondamento positivo con tutti i loro significati relazionali ed organicisti,⁴⁴ ferma restando una dinamica sintetica e critica di matrice carabelliana (husserliana) nella definizione e nella determinazione del rapporto tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo in senso assiologico. Semerari:

Passando ad analizzare il significato di oggettività del valore, si vede che esso emerge in connessione con lo stesso processo (soggettivo) di valutazione, che non si esaurisce mai in un atto puntualmente istantaneo e soggettivo, anche se puntualmente istantanea e soggettiva possa apparire la decisione nella quale operativamente culmina la procedura valutativa. [...] l'autentico è il comportamento di valore che si compie, al limite, come relazione organica delle relazioni positive dell'eserci con se stesso, col mondo e con il coesserci.⁴⁵

La nuova *critica della ragion pratica* di Semerari è dunque ontologica e concreta, esistenziale e fenomenologica, sempre *positiva*. Ad ognuna di queste determinazioni si associa un momento diverso della ricerca: alla fenomenologia husserliana, infatti, Semerari chiederà il necessario distacco in ogni studio che non voglia sbilanciarsi nella prospettiva del metodo d'analisi che adotta, come ancora la giusta comprensione della misura del senso e dei significati d'ogni *crisi* che abbia il suo riflesso istituzionale ed assiologico. Agli esistenzialismi di Sartre e Paci egli si sentirà invece indirizzato per una critica concreta delle ragioni profonde di ogni legittima 'eversione' (*emersione*) particolare rispetto all'assetto normale di ciò che è costituito e determinato socialmente e politicamente, ovvero in un senso ancora più profondo da un punto di vista antropologico, perché la libertà del *singolo* sia sempre di nuovo affermata in *positivo*, senza che la sua partecipazione coesistenziale all'essere delle cose si traduca in un'alienazione delle sue ragioni particolari. Infine una nuova *critica della ragion pratica* di un essere esistenzialmente considerato dovrà misurare il suo assetto metafisico con una dimensione ontologicamente ambigua, e quindi assolutamente variabile, come dimostra in senso originario una fenomenologia della percezione come quella di Maurice Merleau-Ponty, che giustifica in senso ontologico quell'*insecuritas* su cui si fondano le diverse fenomenologie dei fini, dei doveri e dell'eventuali pretese assolute.

§ 6. Per una nuova filosofia teoretica. Proprio quest'ontologica costituzione ambigua dell'essere impone alla ricerca di una *scienza nuova* un rigore nell'indagine, che si realizza nell'incontro e nella combinazione teoretiche di filosofie diverse. Data la complessità dell'essere della coscienza e delle cose che la riguardano, la moltiplicazione delle prospettive da cui studiare la loro costituzione è una conseguenza metafisica irrinunciabile. L'incontro di fenomenologia e marxismo, esistenzialismo e ontologismo con le prospettive di studio ad esempio di una filosofia come quell'analitica, è una conseguenza inevitabile per chi come Semerari non crede ad una reale opposizione tra *ideale* e *reale*: una considerazione separata delle diverse ragioni trascendentali che concorrono alla costituzione concreta dell'essere non ha nessun riscontro, appunto né ideale, né reale. La determinazione ambigua della coscienza risulta, infatti, da una combinazione d'elementi razionali e irrazionali, che sono tali perché non sono ancora stati esplicitati secondo le coordinate *evidenti* di ciò che è intersoggettivamente riconosciuto come tale. Quella cosciente è una realtà essenzialmente

⁴⁴ In *Scienza nuova e ragione* in realtà la riflessione assiologica di Semerari si complica ulteriormente, oltre la stessa dimensione esistenziale. Cfr. E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano 1960; A. Gorz, *La morale della storia*, Il Saggiatore, Milano 1960; E. Durkheim, *Le suicide*, Presses Universitaires, Paris 1960; N. Abbagnano, *Filosofia Religione Scienza*, Taylor, Torino 1947.

⁴⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 133-137.

ambigua, proprio perché risultato di una combinazione di sue determinazioni consce ed inconscie, dove la ragionevolezza delle cose è un tratto dell'essere che deve poter essere esplicitato, perché ritenuto irrazionalmente nelle pieghe di un *pensiero* che non ha ancora svolto tutte le possibilità *vitali* che gli appartengono costituzionalmente in senso attivo. Il *pensiero* e la *vita* d'Abbagnano nella *scienza nuova* di Semerari sono parti di una stessa *ragione* ambigua, esistenzialmente determinata, dove l'una dà forza vitale all'altro, che in cambio le offre forme sempre nuove per una sua rappresentazione.

Di qui nasce e si giustifica la necessità di un rimando tra la stessa filosofia e le scienze, dove alla prima spetta il compito critico di correggere le assolutizzazioni delle seconde, mentre queste possono garantire ad ogni metafisica quel margine di concretezza che altrimenti gli potrebbe mancare. In *Scienza nuova e ragione* queste relazioni necessarie sono declinate in un orizzonte problematico d'ordine linguistico. Semerari:

Ciascuna scienza obbiettiva rappresenta una riduzione dei significati possibili del mondo della vita al significato previsto dal suo proprio modello e, quindi, una interpretazione restrittiva delle infinite possibilità di linguaggio del mondo della vita. [...] riaprire, al di là del linguaggio così specialisticamente definito, il problema del suo corrispondere col linguaggio naturale vuol dire esattamente riconoscere la plurivocità del mondo della vita e, in ciò, la straordinaria complessità dei fenomeni, che sono sempre più di quanto di essi si riesce a dire, a vedere e a sapere.⁴⁶

Di fronte alle presunte *crisi* di certo razionalismo intellettualistico,⁴⁷ Semerari ripropone la sua idea di una filosofia critica che non separi mai il *pensiero* dalla *vita*, la ragione teoretica dalla sua volontà pratica. Non c'è crisi della ragione o del pensiero razionale occidentale, che non sia il risultato di un'interpretazione tutta razionale o ancora, e per converso, assolutamente irrazionale del problema che ci si trova storicamente a fronteggiare. La *volontà di potenza* di Nietzsche diventa nella prospettiva di Semerari il *volere essere razionale* di Husserl, in un'epoca di crisi che interessa tutte le scienze europee, nella misura in cui hanno perso il senso intenzionale e quindi esistenziale del loro essere. Quest'incontro di volontà e ragione, di teoresi e prassi in un momento di crisi deve condurre la stessa filosofia ad una nuova apertura della sua ricerca, cui necessariamente corrisponderà una moltiplicazione linguistica delle forme della sua riflessione: un solo linguaggio non è in grado di rappresentare la polimorfa consistenza ontologica dell'essere nel suo divenire ambiguo, come una sola dialettica logica del conoscere è troppo distante dall'immediatezza caleidoscopica di ciò che è considerato *naturale*. Heisenberg, citato da Semerari, avrebbe scritto:

[...] uno dei tratti più importanti dello sviluppo e dell'analisi della fisica moderna è che i concetti del linguaggio naturale vagamente definiti come sono, appaiono, con l'espandersi della conoscenza, più stabili che non i precisi termini del linguaggio scientifico, derivato per idealizzazione solo da limitati gruppi di fenomeni. Ciò non deve difatti sorprendere giacché i concetti del linguaggio naturale si formano per mezzo d'una relazione immediata con la realtà; essi rappresentano la realtà. È vero che non sono molto ben definiti e che possono perciò anche subire dei mutamenti nel corso dei secoli, proprio come ha fatto la realtà stessa, ma non possono mai perdere la connessione immediata che alla realtà li lega.⁴⁸

La *scienza nuova* che studierà la *ragione* dei suoi tempi, dovrà inoltre avere la misura esistenziale dello sforzo agonistico che impegna l'esserci nella sua lotta per la sopravvi-

⁴⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 144.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 145.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 183, n. 36; W. Heisenberg, *Fisica e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 196.

venza. Lo schema teoretico di riferimento adottato è ancora una volta kantiano: il confronto con il *mondo* si gioca al limite tra la fenomenologia caratteristica del soggetto e la *noumenicità* mai completamente intuibile dell'essere che lo fronteggia. In senso husserliano questa stessa dialettica si costituisce nella diversa disposizione dei momenti interni della coscienza l'uno rispetto all'altro, nella prospettiva ancora più ampia della relazione sempre aperta del soggetto delle intenzioni con il *mondo della vita* che gli appartiene. Quello descritto da Husserl è per Semerari il confronto tra la parte razionale, consapevole e spontanea dell'*ego cogito* e tutte le *sintesi passive* che gli appartengono d'altra parte. Lo sforzo esistenziale di dare coerenza ed unità alla propria vita coincide, così, con lo sforzo razionale husserliano volto a superare la *crisi* dei suoi tempi, o ancora in senso esistenziale con il continuo alternarsi della *norma del giorno* con la *passione per la notte* (Jaspers). Il *Verschossene Grund* husserliano e la *verborgene Kunst*⁴⁹ kantiana diventano in *Scienza nuova e ragione* immagini, metafore di un'origine oscura e misteriosa dell'essere della coscienza, il cui spessore non sarà mai riducibile ad una sola rappresentazione formale del suo essere.⁵⁰

La scienza nuova della ragione si muoverà allora per Semerari tra una *fides quaerens intellectum* ed un *intellectus quaerens fidem*, o detto in termini fenomenologici tra una *Glaubensgewisseheit* e la sua rappresentazione oggettiva, dove il "meramente obbiettivo" va sempre ricondotto "alla prassi soggettiva come centro di responsabilità operativa".⁵¹ La fenomenologia di questo movimento da un polo noetico ad uno noematico può spiegare in senso trascendentale come le scienze tecnologicamente determinate possano essere al servizio della vita, soprattutto laddove resta ancora possibile riportare l'essere dei loro mezzi ai fini umani per cui sono state intenzionalmente elaborate. Semerari:

La scienza mondana non potrà ritenersi fondata, fino a quando non sarà stata riconosciuta, esplitata e giustificata la relazione che la connette con quella verità del senso comune. Ma la scienza mondana non dipende dal mondo pre-scientifico o dall'*io* separatamente presi. La genealogia della scienza s'identifica col rapporto di reciprocità tra mondo ed *io*. C'è la scienza, non perché ci sia il mondo o perché ci sia l'*io*, ma perché c'è un *io al mondo*.⁵²

§ 7. Breve appendice sul significato trascendentale del corpo. Come abbiamo avuto modo di vedere, in senso esistenziale (Paci) e fenomenologico (Merleau-Ponty) il legame e le sintesi tra *io* e mondo si realizzano nel luogo della mediazione rappresentato dal corpo dell'*ego cogito*, in quanto *prius* ontologico di ogni concreta relazione. Fatte salve tutte le eccezioni critiche che si possono rivolgere ad una fenomenologia del corpo quale quella proposta da Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane*,⁵³ la misura trascendentale di questa intuizione evidente di un *Leib* come momento inalienabile in una nuova prospettiva metafisica è resa in modo ineccepibile, secondo Semerari, questa volta dal Sartre di *Essere e Nulla*, quando scrive:

Io esisto il mio corpo: questa è la sua prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione [...] Esisto per me come conosciuto da altri a

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 150; I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, vol. I, VI ed., Laterza, Bari 1949, p. 170.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 146-147. Anche in questo caso lo spettro fenomenologico d'indagine a cui Semerari fa riferimento si allarga i più direzioni nella sua ricerca. Cfr. a questo proposito, Alfred N. Whitehead, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948; M. Cohen, *Introduzione alla logica*, Longanesi, Milano 1947; J. Dewey, *Logica*, Einaudi, Torino 1949.

⁵¹ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, p. 153-155.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 157.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 159-161.

titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo [...] Il corpo è lo strumento che io sono. È la mia fattità d'essere 'in-mezzo-al-mondo' in quanto la supero verso il mio essere-nel-mondo.⁵⁴

Il corpo della coscienza, la *res exstensa* che fonda ogni possibilità concreta di un pensiero cosciente e razionale, costituisce pertanto il ponte fenomenologico tra l'io e il mondo, tra ciò che è soggettivo e ciò che è altrimenti oggettivo, ovvero tra una coscienza trascendentale ed il suo particolare *mondo della vita*. Le opzioni esclusive rappresentate da idealismo ed empirismo possono e devono essere superate, secondo Semerari, proprio muovendo da un'analisi rigorosa di questo nodo ontologico fatto di corpi: una sua estetica trascendentale, rinnovata in senso fenomenologico, guardando a Husserl e soprattutto a Merleau-Ponty, e non di meno a Sartre,⁵⁵ consente di comprendere ancora una volta come ideale e reale, spirito e materia, *res cogitans* e *res exstensa* siano tutte dimensioni caratteristiche di una stessa sintesi, che dà vita e pensiero ad una stessa coscienza. Il corpo studiato dalla *scienza nuova* della *ragione* proposta da Semerari è il luogo in cui si determina la mediazione trascendentale tra io e mondo: questo corpo è un corpo tra corpi, *pezzo* e *momento* di una continuità ontologica, che non può essere interrotta. Il legame formale e trascendentale che Husserl aveva individuato tra *esperienza* e *giudizio* è così garantito, secondo Semerari, da questo medio trascendentale cinestetico, che coincide con il *Leib* della coscienza. In questa stessa prospettiva corporea intesa in senso trascendentale, lo schematismo kantiano è reinterpretato da Semerari in chiave antepredicativa, dove è il corpo del soggetto delle fenomenologie a garantire una sintesi immaginativa tra fenomeni e categorie. La moltiplicazione, poi, delle rappresentazioni attribuibili ai diversi schemi trascendentali delle coscienze dipenderà proprio da questa dimensione ambigua di natura corporea, in cui *pensiero* e *vita* sono riassunti. Di questo corpo si potranno proporre altrettante versioni dialettiche, marxiste o psicanalitiche, a seconda che si voglia porre l'accento sulla dimensione erotica e sessuale che lo caratterizza, o ancora si desideri analizzare in senso critico i *bisogni* che gli appartengono e che lo muovono nelle direzioni razionali, che danno forma oggettiva alle sue esigenze. In ogni caso, secondo Semerari, tutte le *costruzioni logiche del mondo* hanno una loro origine trascendentale di natura corporea: la *ragione* e la *scienza nuova* che la dovranno studiare saranno una ragione ed una scienza 'incorporate' nei filosofi che le interpreteranno, e tutto ciò si darà nelle dimensioni e nelle situazioni concrete in cui quella scienza e quella ragione misureranno le loro soluzioni problematiche. Semerari:

Prima della ragione categoriale, scientifica e o storiografica, - oggetto della ragion pura, c'è la ragione vissuta, la ragione incorporata come totalità delle disposizioni esistenziali originarie, onde si costituisce la relazione passivo/attiva col mondo: la elaborazione di un sistema concettuale rappresenta la *esplicitazione di quella ragione implicita e potenziale che è il corpo di ciascuno in quanto corpo progettato come io*.⁵⁶

⁵⁴ Cfr. J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, A. Mondadori, Milano 1958, pp. 434-442.

⁵⁵ Ma Semerari in *Scienza nuova e ragione* guarda con altrettanta attenzione al marxismo dialettico, all'esistenzialismo di Paci e Heidegger, all'ontologismo critico di Carabellese, come a dimensioni di una stessa teoresi possibile dell'esperienza antepredicativa corporea delle cose.

⁵⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 164.

L'*ego cogito* di *Scienza nuova e ragione* è, dunque, un io che è e che può, fin dove esiste e può il corpo che lo sorregge. Nel plesso ontologico e ambiguo della costituzione corporea delle cose si realizza pertanto l'incontro metafisico di ogni teoresi con la prassi che gli corrisponde, perché lo stesso *ego* incarnato costituirà il polo noetico delle intenzioni razionali, come ancora il punto di identificazione personale, cui si potranno addossare le responsabilità delle scelte che lo stesso compirà. D'altra parte se non ci fosse un corpo a sostegno di una ragione, non ci sarebbe nemmeno un'immanenza che spingerebbe verso una trascendenza, lungo i percorsi tracciati dalle sue diverse intenzioni costitutive di senso.

CAPITOLO II

PERCHÉ BISOGNA DI NUOVO LOTTARE PER LA SCIENZA

Perché di nuovo una *critica della ragion pura*? O, se si vuole altrimenti e in modo più dettagliato: perché per Semerari il progetto di un ritorno alla *metafisica*, come indagine logica e ontologica sull'essere della coscienza, continua ad avere una sua forza *inattuale*, da assecondare fenomenologicamente nel tempo delle certezze garantite dalle scienze esatte, nell'epoca in cui trionfano le ragioni semiotiche della rappresentazione assoluta dell'essere delle cose, in un secolo, il Novecento, in cui le ragioni tecniche dello stesso apparato rappresentativo meritano un'attenzione che non è più riservata ai fini ragionevoli per cui si decide di rappresentare qualcosa?

§ 1. Nuove premesse per una lotta per la scienza. La risposta ad una domanda del genere non si trova in nessun luogo particolare della storia del pensiero, perché costituisce secondo lo stesso Semerari uno tra i sensi trascendentali in cui questa storia della filosofia si è compiuta, svolgendosi nel corso del tempo. La domanda che chiede spiegazioni di quest'asse della costituzione delle cose è sempre la stessa: che cosa significa l'espressione 'verità' e quale ruolo occupa il soggetto delle conoscenze e delle esperienze nella sua determinazione? In che cosa consiste la natura di questa verità, il suo essere e il 'come' del suo apparire al soggetto delle visioni e dei sogni della metafisica? Nel 1965, anno in cui Semerari pubblica *La lotta per la scienza*,¹ la *crisi delle scienze europee* è in una nuova fase della sua fenomenologia, in un momento in cui le critiche della ragion pura sono alla prova delle loro riflessioni, in un ripetuto confronto con le scienze. L'oggetto-soggetto dell'indagine critica non è più inquadrabile in nessuno *schematismo trascendentale*, che definisca una volta e per tutte i legami che tengono insieme le sue esperienze con i suoi giudizi, perché le scienze dell'*esperienza della coscienza* sono ora in grado di modificare geneticamente proprio l'assetto trascendentale di quel soggetto su cui la filosofia investe la sua ricerca. Una *scienza nuova* della ragione deve misurarsi, dunque, con una genealogia di un'*episteme*, che è in grado di modificare l'assetto genetico di un soggetto come quello analizzato dalla critica kantiana. Semerari:

Se, come afferma Julian Huxley, noi ci troviamo alle soglie "del passaggio, nell'evoluzione, dalla fase psicosociale a quella consapevole e intenzionale", nella quale l'uomo avrà una crescente possibilità di intervento attivo sull'evoluzione, sì da determinarla e/o guidarla con le proprie decisioni e scelte, è evidente che la realizzazione e il successo di questa possibilità sono largamente legate alla consapevolezza, che la scienza avrà di se stessa e dei propri compiti in questa prospettiva e all'efficacia ch'essa riuscirà a dispiegare come forza di riorganizzazione cosmica e sociale.²

¹ G. Semerari, *La lotta per la scienza*, Edizioni Silva, Milano 1965. L'intero capitolo è uno studio dedicato all'edizione del 1965 di *La lotta per la scienza*. Lo stesso testo sarà nuovamente pubblicato insieme a *Scienza nuova e ragione* nel 1979, nel volume intitolato *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*. La sua prima redazione è il risultato di una raccolta d'articoli, pubblicati dallo stesso Semerari nella prima parte degli anni sessanta su diverse riviste.

² Cfr. ivi, p. 15. Cfr. J. Huxley, *Idee per un nuovo umanesimo*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 11.

Filosofia e scienza si possono così iniziare ad incontrare su un terreno comune, rappresentato dal senso di *responsabilità* che deve accompagnare ogni ricerca, nella scelta dei ‘mezzi’ utili alle sue indagini, nella determinazione dei ‘fini’ che si propone. I contenuti di queste ricerche dovrebbero a loro volta definirsi nella prospettiva di un dialogo sempre aperto tra scienza e filosofia. Alle chiusure sistematiche di diversa matrice Semerari oppone una *lotta per la scienza*, anche filosofica, che si costituisca in un richiamo continuo dal piano dell’*episteme* a quello della sua critica, e viceversa.

La storia di questo confronto, come lo stesso Semerari non manca di ricordare, è antica e spesso la sua soluzione ha comportato una ricerca indirizzata in senso assoluto come soluzione da opporre a certi irrazionalismi scettici, conseguenza scientifica o filosofica di atteggiamenti altrimenti relativistici. Dall’*iperuranio* platonico fino agli schematismi trascendentali moderni della ragione, la storia della filosofia ha per il Semerari di *La lotta per la scienza* il significato di una continua ricerca di forme della rappresentazione, che si offrano come altrettante garanzie per il *singolo* esistente che le vive, costruendole. Ad ogni Hume risponde un Kant, come ad ogni Hegel risponderà un Kierkegaard: il confronto tra queste filosofie, tra queste possibilità del pensiero è il confronto tra ragioni divergenti, che convivono nella stessa ricerca, dove deduzione ed induzione sono forme di una stessa coscienza concreta delle cose, che cerca i modi giusti per una corretta rappresentazione del mondo, per garantire agli altri come a se stessa una rete di protezioni, di fronte alla sua *insecuritas* ontologica.

Per Semerari l’ansia generata da quest’*insecuritas* esistenziale finisce sempre con il determinarsi in una soluzione formale, con i limiti che le competono: lo abbiamo visto, il sistema dei simboli scelti per rappresentare le proprie soluzioni non può costitutivamente offrire tutti i riscontri necessari ad una realtà altrimenti polifonica, mai riducibile alla sola voce della ragione. Così, per rimanere ad un esempio teoretico tra i più noti nella storia della filosofia, emblematico per Semerari, il Kant della *Critica della ragion pura* disegna un quadro estetico, categoriale e dialettico della realtà, mentre attribuisce all’*esistenza* della coscienza l’impossibilità di uno statuto predicativo.³ Allo stesso modo il Kierkegaard delle *Briciole di filosofia* propone una filosofia dell’Assoluto, e correlativamente comprende la sua differenza esistenziale nella misura *paradossale* della ragione che tenta di accostarlo, riconoscendo poi alla stessa esistenza una dimensione “altra” rispetto ad una dialettica fenomenologica della sua rappresentazione.⁴ Ormai lo sappiamo, quelle di Kant e Kierkegaard sono filosofie dell’assoluto, in un caso *noumenico* nell’altro *paradossale*, e come tali restano modi del pensiero che non hanno ancora maturato una piena emancipazione da una certa metafisica di tipo sostanzialistico, che continua a pregiudicare il valore di certe ricerche anche contemporanee come quella analitica, senza discriminazioni storiche di alcun genere.

§ 2. Corpi e materie trascendentali. In *La lotta per la scienza*, come ancora nell’ultima parte di *Scienza nuova e ragione*, il rilancio ‘problematico’ e contro-assolutista della ricerca passa attraverso una riflessione dedicata alla *res extensa*, studiata a partire dalle diverse forme della sua rappresentazione, sia essa un corpo, una materia o quant’altro si dia tradizionalmente fuori degli schemi di una sua determinazione esclusivamente razionale. La dimensione *antepredicativa* riassunta sotto il titolo di *corpo* abbraccia in questo senso un’ampia gamma problematica, autorizzando un diverso approccio teoretico alle sue

³ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 19.

ragioni, spinoziano, schellinghiano, kantiano, kierkegaardiano, marxista, fenomenologico, esistenziale, etc.

Proprio riprendendo il problema della *sostanza* spinoziana, come ancora quello della *storia dell'industria* descritta da Marx, tutta la *materia* di cui è fatta la coscienza e di cui è fatto il mondo che le appartiene, come ancora la sua storia spirituale possono, infatti, per Semerari riacquistare il loro peso ontologico: che sia il corpo come struttura costitutiva inalienabile di ogni *ego cogito* trascendentale, o che sia ancora una materia lavorata da una prassi, che in quella materia trova il riflesso delle sue ragioni e le resistenze alla sua *volontà di potenza*, ogni nuova metafisica della coscienza deve saper recuperare tutto il significato concreto di quella sintesi kantiana, la cui forza trascendentale risiedeva, secondo Semerari, proprio nel giusto equilibrio realizzato tra un versante soggettivo ed uno oggettivo, dunque 'materiale' dell'essere della coscienza. Detto nei modi della fenomenologia husserliana, le logiche formali e quelle trascendentali si determinano sempre, reciprocamente, in un continuo rimando di senso, che può essere descritto kantianamente, fenomenologicamente o ancora partendo da un'analitica logica del linguaggio della coscienza.

La lezione di Marx, per Semerari è tuttavia magistrale in questo senso: non c'è, infatti, per il filosofo dei *Manoscritti economico-filosofici* possibilità alcuna di una scienza economica, che non consideri come ogni forma dell'organizzazione sociale (anche o soprattutto di tipo industriale) sia decisiva nell'orientamento della vita di una coscienza, e non riconosca allo stesso tempo come queste forme siano espressione di una serie di bisogni trascendentali di chi ad esempio vive in una dimensione industriale. Detto altrimenti, e rimanendo all'esempio fatto da Semerari in *La lotta per la scienza*, non si producono forme automobilistiche che non rispondano ai bisogni materiali di chi si deve spostare, come non c'è coscienza contemporanea che non avverta di converso il bisogno di un'automobile, date certe condizioni contestuali, e che non viva quest'esigenza come indispensabile per la 'salute' della sua coscienza. La logica formale dell'industria automobilistica incrocia così, per Semerari, la logica trascendentale dei bisogni della coscienza, in una dialettica fatta di reciproci condizionamenti, in un rimando costitutivo di senso da una dimensione trascendentale ad un'altra formale e viceversa. La combinazione dialettico-marxista di storia dell'industria e storia critica della coscienza, corrisponde così in *La lotta per la scienza* ad una nuova versione della sintesi kantiana di soggetto ed oggetto: le forme 'soggettive' industriali incontrano i bisogni materiali 'oggettivi' delle coscienze, realizzando una sintesi concreta che rende poi possibile una storia dell'industria, come ancora una storia concreta delle coscienze che in quelle industrie vivono e lavorano. Semerari:

L'aver Marx scoperto la struttura sensibile, materiale dell'esistente e la essenza sociale di questa struttura e della coscienza che la riflette apre un nuovo orizzonte al problema del sapere e della verità. In primo luogo viene abolito il dualismo tra le basi della vita e le basi della scienza. Esse sono le stesse: la scienza, attraverso l'industria, condiziona la vita umana e la sua origine, non meno che per la vita, risiede nella sensibilità, in quanto – dice Marx nei *Manoscritti* – la scienza è *reale* “soltanto se procede dalla sensibilità nella sua duplice forma, tanto della coscienza *sensibile* quanto del bisogno *sensibile*: dunque soltanto se procede dalla natura”.⁵

Per Semerari lettore di Husserl, di Merleau-Ponty, di Paci la 'natura', la materia e il corpo dei soggetti che attraversano i *mondi della vita* sono tutte realtà costitutive di senso immerse in una dimensione 'ambigua'. Quest'ambiguità ontologica dell'essere della coscienza e delle cose che le appartengono conserva per lui un significato fenomenologico, perché *intreccio e chiasma* di intenzioni di senso attive e passive. Detto altrimenti, non c'è

⁵ Cfr. ivi, p. 22. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1949.

nulla di assolutamente 'materiale' che non sia attraversato da un significato che lo caratterizzi, come non si dà nulla di significativamente determinato che non si appoggi ad una costituzione materiale del suo essere, non ancora esplicitata/esplicitata secondo le sue determinazioni significative altrimenti possibili. Lo stesso corpo trascendentale della coscienza è una combinazione ambigua di determinazioni materiali in certo modo sottratte ad un dominio cosciente della *res cogitans*: per Semerari, non c'è nulla di 'immediato' nella coscienza dell'essere che non risulti caratterizzato da una determinazione culturale, come non c'è nulla di 'ideale' che non abbia una base 'reale' che si dia come suo fondamento, genealogicamente ricostruibile. Fenomenologia, critica del concreto, esistenzialismo, materialismo dialettico, idealismo, realismo, pragmatismo possono incrociare i loro orizzonti critici, come altrettante prospettive sullo stesso *essere ambiguo* delle cose, un essere che è naturale e spirituale, reale ed ideale, guardato come è da una *res cogitans* che è a sua volta una *res extensa*.

Ovviamente per Giuseppe Semerari, come abbiamo più volte visto, ogni metafisica della coscienza si costituisce e si determina a partire dai limiti ermeneutici in cui s'inscrive. Ogni filosofia, come ancora ogni *scienza esatta* della coscienza, ha i suoi orizzonti costitutivi di senso 'oscuri', non ancora pienamente esplicitati. L'incrocio teoretico di filosofia e scienza, ed ancora d'ogni scienza con le altre, e d'ogni filosofia con tutte le metafisiche diverse che la affiancano avrà, allora, proprio il significato teoretico – per Semerari – di riempire in senso fenomenologico i vuoti epistemologici che ciascuna filosofia, ciascuna scienza lascia inevitabilmente aperti nelle sue analisi. L'intera storia della filosofia da Kant ad Husserl, andando oltre e *sempre di nuovo*, si costruisce e si determina, in questa visione, proprio in modo fenomenologico: alle astrazioni vuote del criticismo kantiano risponde la fenomenologia hegeliana, ai vuoti esistenziali della dialettica fenomenologica risponde l'esistenzialismo kierkegaardiano, al vuoto ideologico delle metafisiche dell'Ottocento supplisce il materialismo dialettico marxista, e dove Marx manca nelle sue analisi di tutta la concretezza altrimenti indispensabile, lì ovvieranno in senso teoretico le *gaie scienze* di Nietzsche. In *Lotta per la scienza* la *Rückfrage* fenomenologica indirizzata verso le genealogie della costituzione delle forme anche linguistiche della coscienza, culmina, in una nuova fenomenologia del corpo e dei suoi bisogni, che avrà in Nietzsche, secondo Semerari, uno dei suoi interpreti più rigorosi. Le genealogie nicciane sono, di fatto, genealogie di corpi trascendentali, titolari di bisogni inalienabili, che si presenteranno come altrettanti principi costitutivi di sensi gnoseologici, estetici, etici, morali, etc. Semerari:

Con Nietzsche, dunque, scienza e verità ricevono una radicalizzazione infrastorica, biologica, e si caratterizzano come modi operativi della volontà di potenza che, sfrondata di ogni mitologia (soprattutto di quella creata da una cattiva maniera di leggere Nietzsche), è semplicemente *la possibilità posseduta da un organismo, segnata dall'organismo umano, di conservarsi e di esercitare un controllo sulla realtà ambientale*.⁶

Il contesto logico-trascendentale in cui Semerari iscrive le sue descrizioni teoretiche dei modi in cui si determina la vita di una coscienza è dunque, in certo modo, sempre lo stesso, da *Storicismo e ontologismo critico* fino a *La lotta per la scienza*, a *Esperienze del pensiero moderno*: ogni coscienza è coscienza di qualcosa, perché coscienza di sé come tempo della sua vita e del suo pensiero, perché coscienza di un mondo che le è estraneo ma che allo stesso modo le appartiene, ed ancora coscienza di un sé razionale che si realizza in una progressione fenomenologicamente ricostruibile, fino alla determinazione della sua

⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 24.

persona, il tutto in un processo che passa attraverso un dialogo coesistenziale con i suoi *alter-ego*, sul fondamento trascendentale del suo corpo. Detto altrimenti, ogni coscienza è coscienza del suo *essere* e del suo *non-essere*, è coscienza dell'immanenza del suo essere e della sua continua trascendenza, è un *respiro* che prende e libera aria, è un cuore che pompa dalle sue arterie il sangue che gli serve per vivere, per poi riassorbirlo nuovamente. La coscienza è un corpo che ha un cuore che respira.

La coscienza concreta delle cose descritta da Giuseppe Semerari in *Lotta per scienza* è dunque la stessa di *Storicismo e ontologismo critico*, perchè la sua concretezza, il suo essere materiale dipendono anche, e se si vuole, in senso empirico, dal 'peso' trascendentale del corpo che le appartiene, dai pesi immanenti e trascendenti che questo corpo esprime, nella manifestazione dei suoi bisogni. La dialettica fenomenologica di questi bisogni corrisponde anch'essa ad un movimento trascendente ed immanente, che appartiene a tutto l'essere concreto della coscienza: la soddisfazione di un bisogno s'inscrive, infatti, in una dialettica aperta, che va dalle intenzioni immanenti, in un senso che è anche biologico ed organico, che lo motivano in quanto bisogno, verso una necessaria trascendenza come luogo del suo possibile soddisfacimento. Il territorio di questa trascendenza, in cui il bisogno trova il suo riempimento costitutivo di senso, è anche lo spazio degli altri, ovvero lo spazio della costituzione di un dialogo, in un momento coesistenziale di fondazione linguistica in cui i bisogni trovano la loro determinazione in ragione della rappresentazione che loro spetta. In senso fenomenologico il 'riempimento' concreto d'ogni forma vuota di bisogno passa attraverso il rapporto con gli altri, in un dialogo con le loro prospettive, con le loro ragioni e con le soluzioni che essi possono offrire all'*insecuritas* che caratterizza l'essere concreto d'ogni coscienza.

Stando così le cose in senso trascendentale, la stessa impossibilità di una chiusura monadologica della coscienza dei pensieri su se stessa si fonda, secondo Semerari, sulla costituzione corporea della coscienza: la *res extensa*, carica com'è di bisogni materiali, spinge la sua *res cogitans* oltre il circolo solipsistico delle soluzioni che ella si darebbe in proprio. Il legame ontologico tra gli esseri dei diversi corpi, a sostegno delle rispettive menti, regge quest'impianto di *relazioni*, corrispondendo nella sua unità, dal punto di vista di Semerari, ai vari titoli di una sua possibile rappresentazione filosofica, dalla sostanza spinoziana, alla natura schellinghiana, al concreto di Carabellese, all'*intreccio* e al *chiasma* ambiguo di Merleau-Ponty, e ancora per converso, ed in senso idealistico, all'universalità delle categorie kantiane, alla dialettica fenomenologica hegeliana, alla teleologia razionale e trascendentale della *Krisis* husserliana, e così via, *sempre di nuovo*, lungo il corso della storia del pensiero occidentale.

Al corpo trascendentale della coscienza e alla *volontà di potenza* che lo sorregge, nella ricerca di un soddisfacimento dei bisogni che *res cogitans* e *res extensa* esprimono, si deve dunque la costituzione di ogni forma della rappresentazione, come ancora il tappeto di *Kleidungen* concettuali che il soggetto stende, nel corso del tempo, lungo la storia delle sue scienze, sulla materia concreta del *mondo della vita*. Il Nietzsche della *Gaia Scienza*, citato da Semerari in *Lotta per la scienza*, interpreta questa fenomenologia dei corpi e delle menti, insieme ai loro rispettivi bisogni, non lasciando alcuno spazio a *noumenici* residui di senso, che possano restare 'altri', oltre *il mondo come volontà e come rappresentazione* del soggetto delle esperienze e dei giudizi concreti:

L'uomo, da ultimo, non trova nelle cose niente altro che quello che egli vi ha messo [...] Noi possiamo *comprendere* solo un mondo, quello che noi stessi abbiamo fatto [...] non esistono fatti, ma solo *interpretazioni*. Non possiamo stabilire nessun fatto *in sé* [...] in generale il mondo è conoscibile fin dove la parola 'conoscenza' ha senso; ma esso è spiegabile in altro modo, esso non ha senso dietro di sé, ma ha innumerevoli sensi [...] i nostri valori sono introdotti *per interpretazione*

nelle cose. Esiste dunque un senso in sé? Non è il senso necessariamente appunto senso di *relazione* e prospettiva? Ogni senso è volontà di potenza [...]»⁷

In *Lotta per la scienza* il soggetto delle intenzioni antepredicative e delle logiche formali possiede, dunque, un corpo ed un'anima, è un'unità organica, un intreccio ed un chiasma di intenzioni che non è possibile analizzare, dispiegandolo in modo analitico, separando le sue parti, i suoi *pezzi*, i suoi *momenti*, per una loro analisi separata, come se esistesse, in particolare, da una parte una *res cogitans* e dall'altra una *res extensa*, una sorta di materia inerte, meccanicamente determinata nelle sue dinamiche mai libere. La *psicologia delle facoltà*, che ha la pretesa realistica di leggere cartesianamente i modi della mente, è inattendibile, secondo Semerari,⁸ proprio in ragione della disarticolazione che essa impone all'oggetto cosciente che studia. Come il corpo sarebbe una macchina messa insieme con una serie di pezzi, che svolgerebbero ciascuno una funzione, così il pensiero e la sua anima funzionerebbero automaticamente, secondo precisi meccanismi, di cui sarebbe possibile una descrizione epistemologica esaustiva. Il dogma dello *Spettro della Macchina*⁹ è secondo Semerari la tara epistemologica di certa metafisica psicologica, che non comprende come la via per una rigorosa comprensione del problema passi attraverso una lettura attenta degli intrecci in cui sono avvolti mente e corpo. Per tutte queste ragioni, Semerari preferirà ad una psicologia realistica delle facoltà una *fenomenologia del comportamento* come quella di Merleau-Ponty, che sa individuare nella gestualità attiva e passiva della coscienza il segno di un legame tra mente e corpo, la cui relazione non si può ridurre ad un'analitica delle funzioni della stessa coscienza.¹⁰

Accanto ad una fenomenologia del comportamento, Semerari anche in *Lotta per la scienza* continuerà ad ammettere tutto il valore della ricerca psicoanalitica, quella che da Freud va a Jung, allargandosi a Piaget, perché anche questa psicanalisi, così come lui la legge, punta la sua attenzione su un soggetto che cerca un'unione con il mondo, dopo averla persa nel momento originario della separazione dall'abbraccio materno. Tutta l'*insecuritas* generata dalle rotture inevitabili che si ritagliano sulla falda dell'essere, lungo il corpo della coscienza che lo guarda, anche in *Lotta per la scienza*, come in tutte le altre opere degli anni sessanta di Semerari, ha i suoi significati politici. Il senso di spaesamento che attraversa l'essere della coscienza, separato dal 'seno' e dal corpo delle sue madri ontologiche rassicuranti, trova nelle istituzioni politiche o ancora in quelle ecclesiastiche il luogo rassicurante per le proprie ansie da separazione. I *complessi sadomasochisti*¹¹ descritti da Jung rispondono in questa lettura ad una fenomenologia dell'*insecuritas*: la coscienza politica di chi si aliena negli Stati totalitari, ai quali delega la libertà delle scelte e le responsabilità che altrimenti le fonderebbero, è per Semerari l'espressione etica di una ricerca distorta di una nuova unità che quella coscienza ha già da tempo perso, sia pure su

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bocca, Milano 1946, §§. 281, 282, 276, 284. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 27. Vorremmo sottolineare come il Nietzsche genealogico qui offra a Semerari l'occasione per ribadire il ruolo trascendentale della *relazione* nella costituzione della vita della coscienza.

⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 29.

⁹ Cfr. *ibid.*; G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955, p. 11 e ss.

¹⁰ Cfr. Semerari, op. cit., pp. 29-30.

¹¹ Cfr. C. G. Jung, *La realtà dell'anima*, P. Boringhieri, Torino 1964, p. 46. Su queste dinamiche esistenziali, sui sensi d'alienazione che le stesse comportano, riletti in chiave psicologica e psicoanalitica, cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 32-34; cfr. inoltre J. Piaget, *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1955, p. 127 e ss; H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964, p. 46; N. O. Brown, *La vita contro la morte*. Il significato psicoanalitico della storia, Adelphi, Milano 1964, p. 23; E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 129-130.

altri piani ontologici, e che ora pretende recuperare in senso politico in un organismo istituzionale 'unico' che la trascende senza più rappresentarla. Semerari in *Lotta per la scienza* cita così lo Jung di *La realtà dell'anima*:

L'individuo viene sempre più privato delle decisioni e della condotta della sua vita, e in compenso viene amministrato, nutrito, vestito, educato, alloggiato in abitazioni a lui confacenti, divertito [...] gli amministratori sono a loro volta unità sociali uguali agli amministrati e solo se ne distinguono in quanto rappresentanti specializzati della dottrina di Stato. Quest'ultimo, non ha bisogno di personalità capaci di giudizio, ma soltanto di specialisti, non utilizzabili fuori dal loro campo. Decide la ragione di Stato che cosa va insegnato ed appreso.¹²

L'angoscia, il timore ed il tremore del singolo di fronte al *Leviathan* statale corrispondono, ormai lo sappiamo, per il Semerari filosofo degli anni sessanta, allo stesso sentimento di spossamento e alienazione, che coglie il cultore del dogma religioso, o in senso dialettico all'assoluta impotenza di ogni uomo di fronte al diverso divenire delle cose, che nella sua *necessità trascendente* non dipende più dalle sue eventuali fenomenologie immanenti singolarmente determinate. Di fronte ai *concetti dell'angoscia* che investono l'esistente deresponsabilizzato, la risposta di Semerari è nel titolo dell'opera del 1965: *lottare per la scienza*. Ma a quale scienza pensa Giuseppe Semerari?

Intendiamo per scienza [...] *il comportamento intenzionale o atteggiamento realizzato come ricerca razionale* (nel senso anzi detto) *della certezza e della sicurezza esistenziali*. Sotto il termine di scienza si raccolgono due significati distinti: la scienza in quanto sistema scientifico organico, legittimato come tale nella cultura, e la scienza come atteggiamento scientifico ossia volontà di certezza razionale, che non si identifica necessariamente con la scienza già istituzionalizzata.¹³

Inutile forse ricordare come per Semerari il secondo significato dato all'espressione *scienza* preceda in senso genealogico il primo, perché forma già istituzionalizzata in una possibile fenomenologia di ciò che può essere detto 'scientifico'. Ovviamente, anche in *La lotta per la scienza*, per Semerari non è ammissibile una gerarchia delle scienze, per cui si dovrebbe, ad esempio, disporre tutto il piano complesso delle diverse ragioni epistemologiche nel solo ordine geometrico e matematico delle scienze esatte. D'altra parte una 'semiologia rigorosa' del senso e dei significati dell'espressione 'scienza' non può ridursi ad un'analisi della sola sintassi del discorso delle scienze esatte: i referenti concreti e reali, presenti nel *mondo della vita* sono troppo diversi tra loro per poter essere ridotti ad una loro rappresentazione esclusivamente logica.¹⁴

Ora, senza restare nell'orizzonte di un problema linguistico come avviene in *Scienza nuova e ragione*, nel quale si può discutere su quali siano le rappresentazioni più fedeli del problema scientifico, la continuità fenomenologica su cui Semerari insiste tra esperienza antepredicativa e logiche dei giudizi scientifici ha in *Lotta per la scienza* ancora un significato pragmatico. Se, infatti, non si ammette una netta separazione tra *reale* e *ideale*, tra empirico e logico, e ancora tra un'esperienza comune del quotidiano ed un esperimento scientifico, si può allora comprendere- secondo il Nostro - come non ci sia intenzione costitutiva di senso, sia essa a fondamento di una pratica banale ed ordinaria, o sia essa diversamente la ragione profonda che anima un esperimento, che non risponda ad una continua ricerca di 'mezzi' in vista di un unico 'fine', che poi è quello di garantire a

¹² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 35; C. G. Jung, *La realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino 1963, p. 201.

¹³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 37.

¹⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 38-41.

ciascuno la sua *securitas*. In ogni caso, si tratterà sempre di una *lotta per la scienza*.¹⁵ Ma da dove bisogna partire, se si vuole *lottare per la scienza*? Semerari non ha dubbi nel rispondere:

Il *dunkle Abgrund*, l'abisso oscuro, reiteratamente tematizzato dalla filosofia tedesca e ritradotto da Hegel e da Heidegger nel *Nulla* ontologico, una volta che sia liberato da certi sottintesi metafisico-ontologici e da certe sfumature mistiche, va identificato nello stesso mondo come immediato e indeterminato, nel mondo astrattamente supposto al di qua (o al di là) di un atto giudicativo.¹⁶

L'esperienza antepredicativa descritta da Husserl in *Erfahrung und Urteil*, o ancora il *dunkle Abgrund* di Hegel e Heidegger, se non sono ridotti al *Nulla* di un'assoluta differenza rispetto all'esserci che ne è escluso, possono corrispondere al terreno concreto su cui disporre in modo coerente tutta la prassi di una *lotta per la scienza*, perseguita in modo responsabile. Per Semerari questa lotta va intrapresa, in primo luogo, adottando un linguaggio comprensibile ai più, fatto di nomi che sappiano fissare in modo *chiaro e distinto* le esperienze che si compiono. *L'esse* del linguaggio seguirà in questo caso l'*operari* complesso dei soggetti dell'esperienza, dove ogni *esse* segue non solo l'*operari* linguistico che lo definisce, ma anche tutte le operazioni antepredicative costitutive di senso che lo determinano. D'altra parte, se ci si vuole riferire al reale stato delle cose, da questo atto di giudizio consegue tutta una fenomenologia della prassi, resa possibile proprio da questo stesso atto giudicativo, linguisticamente determinato: lo *stato di cose* espresso riferendosi ad un nuovo *esse* determinerà a sua volta un nuovo modo dell'*operari*. Semerari:

Quando, infatti, fermo qualcosa nel movimento della esperienza che sempre si oltrepassa, dandogli un nome e, usando dei vari mezzi linguistici, riesco a inquadrarlo nelle sue proprietà e a descriverlo, insieme ne definisco le possibilità operative, non solo le operazioni attraverso le quali si costituisce (l'*esse* segue un *operari*, ogni cosa che grammaticalmente riconosciamo come un sostantivo è la sedimentazione o il punto-limite dell'azione o di una serie di azioni espresse o esprimibili da uno o più verbi, ogni ente è le operazioni che lo hanno fatto essere e quelle per le quali continua ad essere), ma pure le operazioni che con e su di esso è possibile eseguire.¹⁷

Ed ancora:

Considerato nella sua tipica espressione linguistica, il giudizio funge da schema tanto descrittivo e interpretativo quanto operativo e normativo, onde, tutte le volte che *esplicitamente* descriviamo e interpretiamo una situazione, *implicitamente* progettiamo comportamenti operativi nei suoi riguardi e, viceversa, tutte le volte che *esplicitamente* operiamo su di una situazione, *implicitamente* la descriviamo e interpretiamo.¹⁸

Il legame tra l'*ego cogito* trascendentale e il *mondo della vita* che lo attraversa e che esso stesso attraversa, si definisce fenomenologicamente in questo continuo rimando costitu-

¹⁵ Alle scienze che si nascondono dietro le tecniche e i propri modi della rappresentazione, e che ripropongono la propria differenza epistemologica come qualcosa d'inaccessibile, Semerari rimprovererà in *La lotta per la scienza* un atteggiamento *magistico*. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 41. Cfr. C. Levi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 26 e ss. L'impianto fenomenologico del ragionamento di Semerari in *La lotta per la scienza* appare sempre evidente, sebbene egli combini spesso le ragioni husserliane con alcune tesi caratteristiche del pragmatismo di Dewey. Qui, in *La lotta per la scienza*, (cfr. *ivi*, p. 40), le allusioni ad una certa continuità tra gli strumenti della quotidianità e le tecniche adottate in sede scientifica, è sostenuta con un esplicito riferimento a Dewey. Cfr. J. Dewey, *L'unità della scienza come problema sociale*, in *Neopositivismo e unità della scienza*, intr. di E. Paci, V. Bompiani, Milano 1958, pp. 55-56.

¹⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 43.

¹⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 44.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

tivo di sensi tra le esperienze e i giudizi che su quell'esperienze è possibile esprimere. Non c'è *analitica del linguaggio* che non debba considerare i risvolti pragmatici delle sue forme strutturali, e non c'è prassi che non dipenda, in un modo o nell'altro, dalle forme della rappresentazione che si adottano per definirla e indirizzarla. Il *mondo della vita* e l'*ego* che lo guarda sono in un rapporto speculare di reciproco condizionamento.

§ 3. La scienza nuova e la sua sintassi trascendentale. Abbiamo più volte visto come la ripresa della critica kantiana sia possibile secondo Semerari, sulla scorta della lezione di Pantaleo Carabellese, solo a condizione che si risolva la divaricazione metafisica che lo stesso Kant impone alle sue *Critiche*, nel momento in cui separa la *critica della ragion pura* dalle scienze dalla *critica della ragion pratica* delle cose, riconoscendo un possibile fondamento epistemologico solo alla prima delle critiche, mentre riduce a mera *dialettica* delle *idee* il secondo piano di considerazioni.¹⁹ Sappiamo ormai bene, come per Semerari una separazione di piani così netta sia fenomenologicamente insostenibile: *universalità, autonomia e finalità*, in quanto fenomeni della coscienza,²⁰ non sono, infatti, 'idee' epistemologicamente improbabili, ma sono piuttosto assi portanti su cui disporre ogni ricerca, interessata in senso trascendentale alla coscienza, così come insegna l'Husserl della *Crisi delle scienze europee*. La ragione che anima intenzionalmente le scienze è sempre anche una *ragion pratica*, perché le sue tecniche, come i suoi esperimenti sono al servizio di una ricerca di nuove soluzioni razionali ai molteplici motivi esistenziali e trascendentali di quell'*insecuritas* che avvolge altrimenti l'*esserci* nel suo rapporto organico con il *mondo della vita*. A Semerari, dunque, in senso teoretico, non interessa tanto una fenomenologia dell'*intelletto*, così come lo intende Kant, quanto piuttosto una nuova indagine critica su tutte le dimensioni di quella *ragione*, che lo stesso filosofo di Königsberg escludeva dialetticamente dal campo di una sua possibile analisi epistemologica. Una nuova *lotta per la scienza* deve, così, passare attraverso uno studio dell'intero spessore reale e concreto in cui si determina proprio quella 'ragione', la cui ricchezza di contenuti di senso non può essere altrimenti ridotta ad una mera questione 'pratica'. Se si vuole, per Giuseppe Semerari, la *ragione* kantiana è la stessa protagonista di quella logica trascendentale che secondo Husserl starà a fondamento della logica formale dei diversi giudizi apofantici. Semerari:

Una volta accettata l'impostazione criticistico-trascendentale, ne viene che 1) *l'attuazione della moralità, ossia di una condotta essenzialmente razionale non può né consentire né, tanto meno, esigere l'intervento delle scienze*, e 2) *la esplicazione delle scienze non ha nulla a che fare con l'esplicazione della morale e non vale come esercizio o prassi della ragione nel suo essere originario*. Il piano della scienza è, dunque, pre-razionale allo stesso modo che la sfera della morale non può che istituirsi che extra- o metascientificamente.²¹

Ormai lo sappiamo, perché lo abbiamo più volte visto, come una contrapposizione netta tra le ragioni pratiche e quelle pure della teoresi non sia altro se non un riflesso metafisico di una contrapposizione antinomica altrimenti più profonda, quella tra *fenomeno* e *noumeno*, la quale, si sa, porta ad esempio, nella filosofia kantiana, ai paradossi di una metafisica del tempo come determinazione decisiva nella spiegazione dei rapporti di causa

¹⁹ Affrontiamo così il secondo capitolo di *La lotta per la scienza* che corrisponde alla riedizione di un saggio di Semerari già apparso il 1962, nel n. 69 di aut-aut, con il titolo *Le scienze nella crisi della ragione*, (cfr. ivi, pp. 191-200).

²⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 51.

²¹ Cfr. ivi, pp. 51-2. Le parti in corsivo nel testo sono dello stesso Semerari.

ed effetto, su un piano scientifico, per poi scomparire in una fenomenologia delle intenzioni pratiche che animano il soggetto delle scelte libere.²² Queste dicotomie critiche kantiane sul lungo termine, nel corso della storia della filosofia, si ripresentano poi con effetti critici, questa volta in senso stretto: se, infatti, la filosofia diviene fenomenologia della costituzione scientifica degli eventi, e la sua critica si svolge in modo legittimo solo su un piano epistemologico, lo spazio d'analisi che gli spetta e che essa stessa si attribuisce finisce per ridursi, fino ad essere occupato completamente da quelle scienze di cui la filosofia dovrebbe essere *critica*.

La *crisi delle scienze europee* su cui ragiona Husserl coincide così con una crisi che interessa tanto le scienze quanto la filosofia, perché è una crisi d'identità. Si può, infatti, ridurre il ragionamento filosofico ad una mera analitica logico-grammaticale dei *giudizi di fatto* delle scienze? È questo il solo senso possibile per una domanda filosofica? E per converso, spostare tutta la filosofia su un versante dialettico, pratico ed esistenziale come quello descritto da Kant, senza che ci sia in questo caso possibilità alcuna di *una scienza dell'esperienza della coscienza*, non significa affidare l'intera domanda metafisica alle soluzioni irrazionaliste, agli esistenzialismi dei facili nichilismi, delle assenze assolute della ragione, delle angosce del possibile per il possibile, in una pericolosa "meditazione" su "quell'Inutile che non si sa far entrare in alcun calcolo" (Heidegger).²³ In *Lotta per la scienza*, come ancor prima in *Scienza nuova e ragione*, in *Responsabilità e comunità umana*, in *La filosofia come relazione*, la ricerca di un giusto equilibrio tra gli ultrarazionalismi epistemologici e le filosofie delle mancanze della ragione, si può compiere in una nuova critica dell'essere concreto della coscienza, che sappia combinare reale e ideale, esperienza e giudizio, *insecuritas* e ragione, possibilità e necessità, in una stessa analisi, perché tutti tratti trascendentali di una stessa coscienza presa come oggetto di studio. Il filosofo e lo scienziato, perché prima di tutto "uomini" parte di uno stesso *mondo della vita*, in cui ne va della loro esistenza, possono incontrarsi su uno stesso terreno antepredicativo e logico-predicativo, per loro "comune" in ragione della stessa *insecuritas*. Semerari:

Il filosofo può rivendicare l'autonomia di se stesso contro la scienza, lo scienziato può trovare di troppo la presenza della filosofia nella sua attività professionale. Al di là della opportunità di distinguere e di dividere il lavoro e le sfere di competenza, c'è da domandarsi se, oltre un certo limite non si corra il rischio di lasciare scienza e filosofia in una condizione di reciproca estraneità, compromettendo quella presa di coscienza responsabile dell'uomo di fronte alla vita mondana, che incombe alla ragione del filosofo e dello scienziato, senza alcuna differenza, in quanto uomini ancor prima che filosofo o scienziato.²⁴

In *Lotta per la scienza*, in *Le scienze nella crisi della ragione* (1962), il modello di filosofia cui guardare per una nuova critica, che non escluda dalle sue maglie le ragioni epistemologiche e pratiche di una stessa coscienza, è ancora una volta la fenomenologia husserliana.²⁵ La ricostruzione critica dei fini pratici in cui s'inscrive l'ordine del discorso scientifico, insieme con tutta la genealogia delle *episteme esatte*, proposta da Giuseppe Semerari, è di matrice esplicitamente fenomenologica. La nuova scienza filosofica dell'esperienza della coscienza è la fenomenologia, a condizione che la stessa sia solo il punto di partenza teoretico per una nuova analisi del problema 'coscienza', senza preclusioni nei confronti d'alcuna filosofia, nei limiti in cui ciascuna può offrire il suo contributo critico

²² Cfr. *ivi*, p. 33.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Essays et Conférences*, Gallimard, Paris 1958, p. 78.

²⁴ Cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 56-57.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 59.

e teoretico. In *Lotta per la scienza*, muovendo dalla stessa esperienza antepredicativa husserliana, Semerari allargherà il piano di considerazioni assunto a tutto un ordine di considerazioni che non sono propriamente fenomenologiche, ma diversamente esistenziali, dialettiche in senso materialistico, o ancora irrazionali. Detto altrimenti, la fenomenologia delle *sintesi passive* husserliane coinciderà per il Nostro con quello stesso sfondo oscuro ontologico in cui gli irrazionalismi, le analitiche esistenziali, i materialismi dialettici e ancora le psicanalisi del conscio e dell'inconscio hanno sperimentato e sperimentano le proprie soluzioni. D'altra parte è ancora da questo stesso 'abisso' di senso che tutte le scienze traggono le loro sintassi epistemologiche, ed è da questa concretezza ambigua che bisogna sempre di nuovo muovere per comprendere le ragioni di chi dice di fare *scienza*. Semerari:

Ciò vuol dire che la validità del concetto è il grado di evidenziazione della esistenza che esso produce e che, pertanto, il criterio di convalidazione ultima, più rigorosa, delle scienze è la possibilità, che, attraverso la predicazione scientifica, l'esperienza come mondo esistenziale si rettifichi secondo ragione, trasformando il non-senso in senso, l'oscuro in chiaro, la passività in attività, il nascosto in rivelato. Questa tesi fenomenologica mi sembra di grandiosa importanza soprattutto per le connessioni che è possibile stabilire, sotto questo riguardo, tra la fenomenologia e, a es., certi aspetti della prima logica carnapiana, la epistemologia genetica al livello bio-fisio-sociologico di Piaget e taluni sviluppi della nuova logica a sfondo pragmatistico, da Dewey a Quine, sì da procedere alla delinea-zione di un vasto e non uniforme orizzonte teoretico, che è forse il più fecondo nell'odierna fase della critica delle scienze.²⁶

Anche in *Lotta per la scienza*, l'intuizione di questo versante trascendentale della ricerca significa per Semerari *analisi della coscienza interna del tempo delle cose*. Combattere, infatti, la propria *insecuritas*, come quella che coinvolge i nostri *alter-ego* nello stesso plesso coesistenziale, significa affidarsi a tutte le soluzioni che ci possono arrivare dalle scienze, siano esse scienze psicologiche, storiche, fisiche, etc., chiedendo loro margini rassicuranti rispetto a quanto non ci appare ancora 'evidente', o almeno non ancora 'esplicito', nella nostra *coscienza* (esperienza) *interna del tempo*: l'angoscia esistenziale che accompagna il soggetto delle teoresi e delle prassi è un problema di tempo. Il *noto* e l'*ignoto* nient'altro sono, infatti, se non fenomeni della nostra coscienza del tempo delle cose: intorno al presente dell'evidenze intuitive si costituisce in sintesi un alone vuoto d'intuizioni, che le scienze devono saper riempire con quei dati che ancora ci mancano.

L'*insecuritas* in cui si muove la coscienza è allora, nella visione di Semerari, un riflesso fenomenologico del vuoto che riempie la nostra percezione immanente del tempo: il vuoto non intuitivo delle ritenzioni, il vuoto non ancora riempito delle protensioni, possono essere colmati solo da quelle presentificazioni di cui sono capaci le scienze storiche da una parte, se di una questione di memoria si tratta, e dalle scienze fisiche, matematiche e geometriche (ma in questa direzione originaria perché 'futura' nessuna scienza è esclusa), se l'*horror vacui* interessa un futuro ancora incerto, che incombe sulle decisioni, nell'impegno delle scelte che disorientano. Semerari:

Le scienze, infatti, *liberano* dall'*angoscia* paralizzante dell'ignoto e dell'indeterminato, che ci ser-rano all'intorno come passato e come avvenire. Attorno al nucleo della mia presente evidenza si estende il campo infinito di ciò che non è attualmente evidente [...] È l'orizzonte del presuntivo, di ciò che *può* diventare evidente attraverso una operazione presentificatrice, che nell'*ora vissuto* riprenda il passato e anticipi il futuro. La *conquista della sicurezza* – che le più moderne tendenze della psichiatria considerano uno dei due aspetti delle relazioni interpersonali – è condizionata largamente dalla possibilità di convertire in evidenza il non-evidente, in esperito il presuntivo. Sono le

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

scienze storiche come *tecniche della memoria* e le scienze fisiche e sociali come *tecniche della previsione e della progettazione*, che operano questa conversione, onde il livello di evidenza e quindi, di razionalità sale con l'intensificarsi della conoscenza scientifica che riduce gradualmente i margini dell'insicurezza e della conseguente eteronomia.²⁷

§ 4. Fenomenologie di una nuova grammatica logica dei significati. Abbiamo già visto in *Scienza nuova e ragione* come di fronte alla presunta crisi delle filosofie assolute del *reale* e dell'*ideale*, una delle soluzioni che il Novecento filosofico ha assunto è consistita in una riduzione del discorso critico alla mera analisi logica e sintattica delle strutture del linguaggio scientifico. Con un'analisi della logica apofantica si è, infatti, creduto possibile risolvere gli errori del linguaggio metafisico, evitando l'empiricità non scientifica dei linguaggi comuni. Ma questa 'sospensione' analitica della storia della metafisica rappresenta davvero una novità nella storia del pensiero, o non ha piuttosto i suoi precedenti?

In *Lotta per la Scienza*, Semerari non ha dubbi nell'attribuire a Kant la paternità di questo progetto. Il criticismo kantiano si muove, infatti, su una linea di ragionamento simile a quella caratteristica di certa filosofia analitica del XX secolo.²⁸ L'esclusione kantiana della 'Metafisica' dalle coordinate categoriali di una *critica della ragion pura*, veniva, infatti, compiuta sulla base di una scelta linguistica e logica per certi versi dogmatica, perché mai discussa in senso trascendentale: a ben vedere le cose, la verità scientifica della fenomenologia kantiana si fonda a tutti gli effetti sull'ordine del discorso geometrico e matematico, logico e sintattico delle scienze fisiche e matematiche. La sua critica estetica e concettuale corrisponde ad una sorta d'analisi delle strutture logiche dei linguaggi della Matematica e della Fisica. Semerari:

La scienza nuova kantiana, tuttavia, è contraddittoria. La contraddizione nasce non solamente dall'abbastanza noto circolo tra 'ragione scientifica' e 'ragione critica', tra la scienza già costituita indipendentemente dalla filosofia trascendentale e la filosofia trascendentale che dovrebbe fondarla. Essa è anche l'equivoco di una fondazione che in realtà non fonda nulla, in quanto vi si assume a struttura di ciò che fonda la struttura di ciò di cui si cerca la fondazione. È l'equivoco formalistico, logico-obiettivo, di voler fondare la scienza senza uscire, nonostante l'esigenza trascendentale, dal circuito della stessa scienza.²⁹

L'*impersonalità* e l'*oggettività* caratteristiche dell'intuizioni evidenti raggiunte dalla *Critica* kantiana non sono, pertanto, molto diverse da quelle cercate da certa filosofia analitica nel XX secolo. Ciò che manca ad entrambe le prospettive è la misura trascendentale della dimensione temporale (e quindi storica) in cui si determinano le ragioni delle loro ricerche: ciò che manca, ancora, ad una filosofia analitica è la dimensione materiale dei bisogni, che reggono, fondano e costituiscono ogni assetto simbolico. Detto altrimenti e in senso teoretico ogni Kant avrà sempre bisogno di un nuovo Marx che gli ricordi come la storia delle industrie sia uno specchio trascendentale della costituzione dell'ordine del discorso delle scienze fisiche e matematiche,³⁰ mentre non ci sarà mai filosofia analitica che non debba prestare il suo orecchio alle ragioni degli irrazionalisti, per quanto queste le possano apparire poco ragionevoli, perché non riducibili ai simboli di un calcolo sin-

²⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 62-3.

²⁸ Semerari in questo caso pensa soprattutto al Carnap di *Sintassi logica del linguaggio* (Silva, Milano 1961), come ancora al Bertrand Russell di *I principi della matematica* (Longanesi, Milano, 1963). Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 67-70.

²⁹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 78.

³⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 80-82; cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 46-48.

tattico.³¹ Ogni logica formale ha bisogno, *sempre di nuovo*, di una sua logica trascendentale, che le ripresenti il senso ambiguo della costituzione ontologica delle cose: la polifonia dell'essere si distende nel corso del tempo lungo le coordinate formali dei discorsi che lo rappresentano, senza che ci sia mai una *critica delle ragioni pure* che possa risultare esaustiva della complessità concreta dell'essere della coscienza e delle cose che la stessa guarda.³²

Ora, fatte salve queste puntualizzazioni d'ordine teoretico, sempre decisive per Semerari nell'impostazione di un nuovo discorso, se si accetta, come avviene in *Lotta per la scienza*, che in ogni caso il problema della costituzione trascendentale delle cose possa essere anche un problema linguistico, sorge necessariamente una domanda: come ci si deve atteggiare di fronte a quei giudizi, che non sono scientifici, e che tuttavia restano giudizi, il cui contenuto di senso si determina in ragione del loro legame con processi essenzialmente etici? Si sa come il neopositivismo linguistico abbia perentoriamente negato la possibilità che questi giudizi possano assurgere al livello di quelli generalmente considerati scientifici. Semerari guarda in questo caso in *La lotta per la scienza* in particolare al lavoro di Stevenson, *Etica e Linguaggio*,³³ e alla sua distinzione tra giudizi che si fondano su una *accordo di atteggiamento*, e giudizi che si fonderebbero diversamente su un *accordo di credenza*. I primi sono giudizi di natura etica, sulla cui scientificità è lecito dubitare: in questo genere di giudizi è prevalente un elemento *emotivo*, perché l'interesse che li guiderebbe sarebbe finalizzato al raggiungimento di un accordo tra i diversi atteggiamenti possibili, data una stessa situazione. Chi li usa lo fa per persuadere qualcuno, per prescrivere qualcos'altro, perché intende valutare da un punto di vista etico una certa situazione, che si sarebbe venuta a creare. I giudizi detti *scientifici* si fondano, diversamente, su un principio razionale, che consiste nella ricerca di un accordo, questa volta intorno alle diverse *credenze* possibili legate ad una situazione. In questa distinzione di piani, il fulcro nevralgico da un punto di vista costitutivo sarebbe rappresentato dal concetto di *credenza*, primo motore del discorso scientifico, e da una tendenza caratteristica dei giudizi scientifici a *descrivere* senza alcun'emozione le situazioni che rappresentano. Questa tesi, sostenuta da Stevenson, sottende, ovviamente, secondo Semerari, l'assunto altrimenti classico di una netta differenziazione tra metodi razionali e non razionali nel raggiungimento di un accordo, come ancora nella determinazione di un atteggiamento: detto altrimenti, posso puntare tutto su un versante emotivo nella proposizione di una mia tesi, ovvero sostenere le mie ragioni muovendo da un punto di vista che farebbe affidamento sulla sola *descrizione* di una situazione, inducendo l'altro ad accordarsi con le mie credenze.

³¹ Dati tutti i presupposti fenomenologici nella discussione di una *scienza nuova* del trascendentale, Semerari riconosce tuttavia alle stesse scienze logico-formali, 'analitiche' *ante litteram*, il merito di aver compreso come anche in sede matematica una certa attenzione debba essere tributata a quello che egli chiama "concreto operazionismo", ovvero alle procedure e ai modi necessari perché un certo processo matematico, un'operazione aritmetica siano possibili, affinché si ottengano certi risultati, certe forme e modi della rappresentazione. Quest'attenzione all'aspetto 'dinamico' di una logica formale, intesa in senso lato, è un segno dei tempi trascendentali, in cui anche gli artefici delle diverse sistemazioni logico-formali del *mondo della vita* trovano il modo di porsi domande altrimenti dimenticate. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 84-85. Qui in particolare Semerari sta pensando ancora al Russell di *I principi della matematica*.

³² Semerari si riferisce in questo caso in *La lotta per la scienza* certamente alla fenomenologia di Husserl, come ancora al Ricoeur di *Histoire et Vérité*, Collection Esprit, Éditions du Seuil, Paris 1955, pp. 148-149. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 82-85.

³³ Cfr. Ch. L. Stevenson, *Etica e Linguaggio*, Longanesi e C., Milano 1950, pp. 263-307. L'attenzione critica di Semerari è rivolta anche all'indebita distinzione tra discorsi propagandistici e discorsi morali sostenuta da Giulio Preti (cfr. *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, pp. 229 e ss.), il tutto muovendo da argomenti pratici, essenzialmente kantiani. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 92-3.

Inutile dire come tutta quest'analitica dei linguaggi fatta di presunte distinzioni fenomenologiche tra diversi ordini del discorso, si fondi su una categoria complessa, quella della *credenza*, la cui fenomenologia meriterebbe un'analisi attenta, tale da non indurre più in facili distinzioni tra ciò che ha valore etico e ciò che diversamente avrebbe valore solo scientifico. Bisogna in definitiva chiedersi se il problema della costituzione di ciò che è ritenuto *credibile* sia in sé riducibile ad un ordine di considerazioni epistemologicamente determinato o non interessi piuttosto, in senso trascendentale, la fenomenologia della costituzione d'ogni senso. Semerari, lettore di Husserl, non ha dubbi al riguardo: non c'è azione linguistica e non linguistica, che non si costituisca in ragione di un atto di credenza iniziale, a cui si possono dare poi espressioni etiche, estetiche, pratiche o d'altro tipo. Com'è noto, e su questo punto Semerari punta esplicitamente per smontare le distinzioni analitiche di Stevenson, la *certezza di credenza iniziale* descritta da Husserl in *Erfahrung und Urteil* è una prerogativa ontologica indispensabile in ogni processo costitutivo di un senso, sia esso emotivo, logico-predicativo o solo percettivo, tanto nella sua fase inaugurale, quanto in ogni momento successivo della sua determinazione. Se poi a questa credenza e ad un accordo tra credenze diverse si arriva attraverso un ragionamento razionale, o diversamente persuadendo emotivamente gli eventuali interlocutori, questo è un altro discorso, se si vuole fenomenologicamente differente, perché allora non si fa più riferimento ad un problema di 'credenza' in sé e per sé, che è un tratto trascendentale di ogni atto costitutivo di senso, ma ai *modi*, ai diversi *come* logici e formali (linguistici) in cui quella credenza può essere rappresentata.

Lo stesso problema e la sua soluzione fenomenologica, per Semerari, si può proporre nello studio di un fenomeno come quello della *persuasione*, in quanto presunto tratto distintivo decisivo nella costituzione dei giudizi etici o *valutativi*, la cui scientificità secondo alcuni, come ad esempio Stevenson, non sarebbe sostenibile. Da un punto di vista logico-trascendentale husserliano, per altro assunto in modo esplicito in *Lotta per la scienza*, non c'è giudizio scientifico o non scientifico che non si determini anch'esso in una dimensione pragmatica, in cui la componente persuasiva ha il suo peso. Se anche i giudizi della scienza si determinano in un orizzonte fatto di persuasioni e credenze, non ha allora senso trattare in termini meramente descrittivi l'oggetto *giudizio scientifico*, perché con quest'atteggiamento si sospende indebitamente tutta una serie d'intenzioni costitutive di senso di questo stesso genere di giudizio, che non possono essere scartate e che contribuiscono alla costituzione della sua caratura epistemologica (il cui spessore non è semplicemente descrittivo). Insomma, come ricorda Semerari, chi sostiene una tesi scientifica non descrive semplicemente le cose, o per meglio dire lo fa, ma nel farlo si affida a tutto un sistema di credenze (proprio e altrui), assumendo toni retorici più o meno persuasivi, che non hanno necessariamente una connotazione esclusivamente etica o diversamente scientifica, ma sono parte dell'intreccio concreto di credenze e persuasioni che fanno la logica trascendentale di ogni linguaggio, più o meno descrittivo che sia. Semerari:

Il discorso ha sempre, in un modo o nell'altro e in varia misura, un'intenzionalità pragmatica coincidente col proposito, più o meno deliberato, di ingenerare una certa (non importa *quale* e *quanta*) modificazione nell'atteggiamento di colui al quale il discorso è rivolto. La parola è sempre *parola-a-qualcuno-e-per-qualche-cosa*: nella parola è sempre in atto o in potenza una data intenzionalità pragmatica. Come non esiste giudizio prescrittivo-valutativo che non possa essere ricondotto a una determinata fattualità, possibile oggetto di informazioni e giudizi descrittivi, così non c'è giudizio descrittivo o scientifico che, una volta formulato e comunicato, non abbia, almeno potenzialmente, la efficacia di modificare e orientare in qualche maniera il comportamento di coloro dai quali esso viene ricevuto.³⁴

³⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 91.

§ 5. Per una scienza rigorosa della coscienza, fenomenologica e marxista. Una volta dipanata la matassa analitica dei linguaggi, Semerari in *Lotta per la scienza* torna di nuovo su un tema per lui centrale, lungo l'intero arco dei suoi studi, che può essere riassunto secondo formule ormai a noi consuete: come è possibile una *scienza nuova della ragione*, che sappia essere una critica concreta della coscienza? La risposta è sempre la stessa: la ricerca filosofica, per essere veramente tale, deve essere critica trascendentale delle strutture della coscienza, nei modi diversi in cui si può articolare questa stessa indagine, siano essi di matrice fenomenologica, analitica, esistenziale, o diversamente dialettico-materilistici. Il recupero del soggetto, come oggetto centrale della ricerca, coinciderà, allora, in senso kantiano, con una nuova attribuzione allo stesso di una dignità prima di tutto metafisica: l'essere concreto della coscienza, il suo *pensiero* come la sua *vita*, hanno il senso che hanno, perché l'uomo resta un essere che vive dei *mezzi* di cui dispone, perché punta a determinati *fini* da cui non può prescindere. La fenomenologia husserliana e la critica della ragion pratica kantiana convergono, secondo Semerari, proprio su questo comune riconoscimento dell'essenza teleologica dell'umano. Muovendo da questa fenomenologia ontologica e teleologica della coscienza, la filosofia dovrà sempre di nuovo ripartire, trattando il suo oggetto, come se stessa, *sempre anche come un fine e mai come un mezzo*. Semerari:

Ma la comprensione scientifica della soggettività, realizzata con una procedura volta a mantenere il soggetto nella sua fisionomia peculiare soggettiva, senza perciò alterarlo in oggettività fisica, come richiede una riforma del concetto corrente di scienza [...], così legittima la progettazione di un'umanità nuova coincidente, al limite, con la possibilità che ciascun soggetto nella interrelazione di tutti i soggetti sia e rimanga per se stesso e per gli altri sempre soggetto (il "fine" kantiano), ossia capace di proporsi, autonomamente, degli scopi armonizzabili con gli scopi di tutti gli altri soggetti e di rispondere sempre in prima persona³⁵

L'intimismo di cui si può accusare ogni fenomenologia della coscienza è l'atto d'accusa 'ovvio' di chi crede che il soggetto ridotto ad un oggetto determinato scientificamente rappresenti il punto d'arrivo di un'indagine davvero completa. Per il Semerari di *Lotta per la scienza* la 'completezza' di un'indagine non è il segno del suo rigore. Il soggetto della fenomenologia trascendentale husserliana ad esempio è *corpo, tempo e relazione*, dunque qualcosa di costitutivamente aperto a nuove determinazioni del senso delle sue esperienze e dei suoi giudizi. Dati questi presupposti, una fenomenologia trascendentale dell'*ego cogito* è in grado di rivelare ancora una volta quel duplice piano di costituzione su cui si dispone l'essere della coscienza, ovvero il suo essere allo stesso tempo qualcosa di naturale e sociale, di reale e ideale, di materiale e spirituale: per intenderci, il *lato naturale* al quale allude Husserl in *Ideen II*³⁶ corrisponderà in *Lotta per la scienza* a tutta una fenomenologia fatta di sensazioni, riproduzioni sensibili, associazioni, appercezioni, che concorrono alla determinazione della *personalità* di un soggetto (Paci), costituendo il suo lato oscuro ('abissale'), a fronte del quale la sua versione pubblica, istituzionale e sociale, rappresenta la parte chiara e distinta del suo essere. Il soggetto studiato da Semerari è con Paci *tempo, relazione e corpo*,³⁷ perché *sinolo* ambiguo di materia e forma, mai riducibile "a un mero

³⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 101. A sostegno delle sue tesi Semerari porterà non solo la fenomenologia husserliana, ma anche il Dewey di *Teoria della valutazione* (La Nuova Italia, Firenze 1960), e di *Le condizioni logiche per la trattazione scientifica della morale*, in *I problemi di tutti*, Mondadori, Milano 1950, pp. 263-307.

³⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 276-327.

³⁷ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 103.

espediente verbale o a una finzione intellettualistica o a ipotesi di lavoro".³⁸ Che questa fenomenologia dell'*ego* non segni un ritorno di stampo idealistico è una certezza, che viene espressa in *Lotta per la scienza* con le parole di Enzo Paci:

L'io trascendentale o l'*io unico fungente* non è una costruzione della filosofia, non è dedotto da un sistema di concetti. Io è ognuno di noi in carne ed ossa. Sono io che sono trascendentale, e trascendentale è ogni io che è concreto *come me* [...] l'io dei filosofi libreschi, idealisti o no, non è l'io della fenomenologia ma è una *categoria*, qualcosa di costituito, di intellettuale e non di reale. L'io fenomenologico *sono proprio io* in prima persona. Sono io come io indeclinabile perché nessuno per me può essere in prima persona come lo sono io per me stesso [...] il problema della soggettività non è un problema superato ma un problema attuale e si impone con tutta la sua gravità alla situazione e alla filosofia contemporanea.³⁹

Se il soggetto trascendentale è *tempo, relazione e corpo*, allora il suo studio, come appare ormai 'evidente', può e deve articolarsi in più direzioni, o ancora, e nello specifico di *Lotta per la scienza*, può e deve in certi casi essere una sapiente combinazione di materialismo dialettico e fenomenologia: alle aperture trascendentali in cui si costituisce ogni fenomenologia riconducibile sotto il titolo 'bisogno', che possono essere studiate in senso dialettico e marxista, si associano tutte le fenomenologie dell'apertura intenzionale della coscienza sul *mondo della vita*, secondo i diversi modi del suo essere; alle alienazioni politiche ed istituzionali del soggetto studiato da Marx, corrispondono nella fenomenologia husserliana le alienazioni noetiche e noematiche in cui s'inscrivono le strutture di senso della coscienza delle cose già date nella loro forma istituzionalizzata, senza che alcuno s'interroggi in senso rigoroso sul significato trascendentale, perché intenzionale, che le caratterizza, che le ha caratterizzate. Ed ancora, non c'è *possibilità* formale, sia essa di natura linguistica, etica, morale o d'altro genere, che non si fondi su una *necessità* materiale di tipo antepredicativo. Tutto starà per Semerari, come già messo in pienissima luce, nell'intendere il *reale* non semplicemente in termini oggettivi, quanto piuttosto come correlato noematico di una *prassi* soggettiva, il cui destino temporale è quello di ridursi ad un oggetto, magari istituzionalizzato, apparentemente estraneo rispetto alle dinamiche intenzionali da cui ha tratto origine. La nuova 'egologia' trascendentale della coscienza in *Lotta per la scienza* è una fenomenologia dialettica e materialista, secondo una linea di lettura che Semerari in quegli anni condivide con Sartre, Merleau-Ponty, e naturalmente Enzo Paci.⁴⁰

La sintesi kantiana di soggetto e oggetto corrisponde, dunque, per Semerari ad una sintesi ambigua di pensiero e vita, ragione e materia, possibilità, realtà e necessità. Le potenzialità costitutive di senso di una *res cogitans* dipendono dal suo fondamento materiale, dalla sua *res extensa*, a sua volta continuamente ridisegnata nelle sue coordinate proprio in ragione del suo legame con la dimensione razionale del suo essere. Distinguere questi due piani trascendentali dell'essere concreto della coscienza in diversi ordini del discorso, l'uno assolutamente differente dall'altro, per il Semerari lettore in quegli anni di Maurice Merleau-Ponty è semplicemente impossibile. Piuttosto si tratta *sempre di nuovo* di capire che:

³⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 105.

³⁹ Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 331. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 105-106.

⁴⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 107-109. Sul punto in questione, cfr. inoltre J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962; *Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; E. Paci, *Funzioni della scienza e significato dell'uomo*.

[...] il vincolo che collega l'uomo al mondo è, insieme, lo strumento della sua libertà, e in che modo l'uomo, a contatto con la sua natura, senza spezzarne la necessità ma, anzi, valendosene, proietta intorno a sé gli strumenti della sua liberazione [...].⁴¹

Il luogo ontologico in cui si dispiega quell'*ambiguità* trascendentale cui Semerari fa sempre riferimento, e che mutua in senso teoretico dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, è individuabile nella dimensione antepredicativa della percezione, la cui fenomenologia rivela una combinazione ontologica d'attività e passività, nel legame costante tra uomo e mondo, nella costituzione di tutte le possibili rappresentazioni delle cose. È proprio qui, nella costituzione estetica delle cose, che il nuovo *ego* della fenomenologia proposta da Semerari scopre di non poter far a meno del mondo, perché se apre gli occhi, non può non vederlo, mentre lo stesso mondo non ci sarebbe, se quell'*ego* non aprisse gli occhi, se non avesse *occhi per vederlo*. L'ambiguità e l'intreccio di queste diverse dimensioni immanenti e trascendenti dell'*ego*, sono legati a loro volta, oltre lo svolgimento antepredicativo attivo e passivo che li caratterizza, con tutte le attività e le passività tipiche di una *costruzione logica del mondo*, in un continuo rimando di senso, anch'esso attivo e passivo, tra l'essere razionale e percettivo dell'*ego cogito* e la complessa struttura concreta del *mondo della vita* che gli appartiene. Così riallacciandosi alle posizioni di Maurice Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*, Semerari scrive:

Il punto di vista di Merleau-Ponty, marxiano non meno che fenomenologico, è che il far partire la riflessione dal rapporto originario dell'uomo col mondo, dall'ambiguità di questa relazione e della struttura oggettivo-soggettiva, passivo-attiva dell'uomo, significa *attaccare la filosofia, il pensiero, direttamente a quella realtà concreta, vissuta, pre-categoriale di cui la scienza, l'arte, la morale, ecc., sono modi diversi d'interpretazione e linguaggi differenti*. [...] In realtà, Merleau-Ponty ritiene che non la fenomenologia sia l'ambiguità di tradizionali opposizioni teoretiche della filosofia, ma che ambigui siano l'uomo e la sua relazione originaria col mondo.⁴²

Saldata il rapporto sintetico tra *esperienza e giudizio*, tra *logica formale e logica trascendentale*, tra *mente e corpo*, marxismo e fenomenologia possono gettare, nella prospettiva teoretica di Semerari, i loro spettri ermeneutici sul mondo contemporaneo, rilanciando in tutte le direzioni le loro rispettive *critiche del concreto*. Per lui, come ormai sappiamo, ad ogni fenomenologia della percezione e della sua traduzione razionale, deve necessariamente corrispondere una lettura etica e politica contestuale, che dia un ulteriore senso di concretezza alla ricerca che si sta tentando. Marxismo e fenomenologia sono, in questo senso, le giuste chiavi di lettura per comprendere quali siano le vere logiche trascendentali che si muovono dietro le logiche formali in cui si definisce e si organizza il potere. Così in *Lotta per la scienza*, pur rileggendo *Histoire et Conscience de Classe* di Hyppolite e *Die Zerstörung der Vernunft* di Lukàcs,⁴³ Semerari riconduce in senso fenomeno-

⁴¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 153-4. G. Semerari, op. cit., p. 114. Anche in questo caso la fenomenologia di Merleau-Ponty rappresenta agli occhi di Semerari la più *rigorosa* espressione di quell'idea di una *scienza nuova*, a cui egli ha sempre lavorato nel corso dei suoi studi: "La razionalità è misurata esattamente all'esperienze nelle quali si rivela. Il mondo fenomenologico non è dell'essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui [...] è dunque inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività che fanno la loro unità per la ripresa delle mie esperienze passate nelle mie esperienze presenti, dell'esperienze altrui nella mia esperienza.". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1948, p. XV.

⁴² Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 114-115.

⁴³ Cfr. J. Hyppolite, *Saggi su Marx ed Hegel*, Bompiani, Milano 1963; G. Lukàcs, *Histoire et Conscience de Classe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1960; *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1953. In realtà, come opportunamente puntualizza Semerari, tutte le filosofie, anche il marxismo e la stessa feno-

logico e dialettico-marxista tutte le ragioni dei poteri capitalistici agli interessi concreti, se si vuole 'materiali' in senso trascendentale, che animano le intenzioni di chi gestisce il potere: la logica formale del potere, infatti, ha i suoi fondamenti logico-trascentali in una 'materia' molto concreta, in cui i gruppi di potere ritagliano le forme dei propri interessi, imponendoli come gli unici possibili. Le logiche formali, le *costruzioni logiche del mondo*, le stesse analitiche linguistiche degli ordini del discorso, se lette attentamente, in modo rigoroso, non appariranno allora come *verità in sé* costituite una volta e per tutte, quanto piuttosto si mostreranno come altrettante espressioni e rappresentazioni di quelle logiche concrete in cui s'inscrive la lotta per il potere, le quali in conclusione danno spazio a certi interessi piuttosto che ad altri: detto altrimenti e più nello specifico materialistico e dialettico, gli interessi di mercato condizionano in modo 'evidente' le diverse estetiche della rappresentazione. Semerari:

Se Luckàcs ed Hyppolite hanno visto giusto, se cioè tra formalismo e capitalismo sussistono legami così stretti per cui devono essere considerati come gli aspetti diversi ma concomitanti della stessa alienazione, si dovrà pur ammettere che ogni critica del capitalismo (marxismo) è critica implicita del formalismo e, viceversa, ogni critica al formalismo (fenomenologia) vale, almeno potenzialmente, come critica del capitalismo. In tal mondo otteniamo il risultato di grande efficacia teoretica che il rovesciamento capitalistico della soggettività, onde il capitalismo assume la relazione dell'uomo con l'uomo solo nella forma del rapporto di alienazione servo-padrone, non può essere negato, se insieme non avviene il recupero del significato esistenziale, intenzionale e teleologico della scienza, dal formalismo messo tra parentesi mercè la riduzione del problema della scienza al problema della sua costituzione assiomatica.⁴⁴

Fissato questo piano politico di considerazioni, bisogna saper poi retrocedere in senso fenomenologico e marxista verso una un'estetica trascendentale, che renda conto in senso critico di quello stesso piano. Detto altrimenti, il mondo non si fonda su un'unità ontologica di cui è possibile dare una sola rappresentazione logica e politica, che gli corrisponda punto per punto, ma il mondo è sempre quello che è per chi lo guarda in quel momento, secondo gli interessi concreti e materiali, ideali o spirituali che lo animano. Marx, reinterpretando Feuerbach nei *Manoscritti*,⁴⁵ non aveva dubbi ad esempio nel sostenere che ciò che appare non è la fenomenologia di un *noumeno*, assolutamente indipendente dagli sguardi che gli sono rivolti, quanto piuttosto la rappresentazione di ciò che avviene di fronte ad una coscienza, che non è mai una *ragion pura*, ma piuttosto un centro egologico di interessi. Il mondo non è quello che è, se non come appare a chi lo guarda e nel modo

menologia, nei limiti delle loro rispettive costituzioni, sono suscettibili di una critica, che riconosca nelle loro ragioni accenti eccessivamente formali. Gli anni in cui Semerari scrive gli articoli che andranno a comporre *Lotta per la scienza* sono anni di duro dibattito anche all'interno delle stesse correnti fenomenologiche e marxiste, dove ogni posizione, se realizzata in chiave critico-trascentale, può tradursi in un'autentica 'caccia alle streghe' filosofiche, che coinvolgerebbe ragioni che non meritano di essere poste sul banco degli imputati, di fronte ad uno dei tribunali della ragione trascendentale. L'accusa di formalismo può essere, infatti, rivolta a vario titolo a qualunque filosofia, basta la si sappia prendere per il verso giusto. D'altra parte non si può dimenticare come in quegli anni, gli anni sessanta, gli anni filosofici fenomenologici e marxisti che seguono la pubblicazione di *Die Zerstörung der Vernunft*, il dibattito fosse molto severo all'interno dello stesso movimento di pensiero d'ispirazione marxista. Allora la combinazione di fenomenologia e marxismo valeva anche in funzione correttiva, dove certe tesi, se troppo formaliste ed oggettive, erano corrette con altre di segno opposto, e viceversa. Su questo dibattito, cfr. M. Merleau-Ponty, *Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, München 1960; A. Schaff, *La filosofia dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1963.

⁴⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 117-119.

⁴⁵ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 119-120.

in cui lo guarda. Tutto sta nel saper cogliere in modo evidente le diverse intenzioni costitutive di senso, che una volta ci fanno apparire le cose come 'utili', un'altra volta come 'interessanti', e un'altra ancora come 'assolutamente insignificanti'. Insomma per Semerari bisogna rivolgere lo sguardo al soggetto che guarda le cose, come sapeva fare Husserl, per capire 'come' le guarda, e ancora 'perché' le guarda nei 'modi' in cui le guarda. Apparirà, allora, in modo evidente, oltre il piano politico di rappresentazione delle cose, tutta una fenomenologia delle costituzioni del senso delle cose, che Karl Marx alcuni anni prima di Edmund Husserl descriveva così:

Un oggetto diviene all'occhio in modo diverso da quel che divenga all'orecchio, e l'oggetto dell'occhio è diverso da quello dell'orecchio (...) l'uomo in preda alla preoccupazione e al bisogno non ha sensi per il più bello degli spettacoli; il trafficante in minerali vede soltanto il valore commerciale, ma non la bellezza e la natura caratteristica del minerale, non ha alcun senso mineralogico [...].⁴⁶

La *Crisi delle scienze europee* di Husserl si dispone, allora, per Giuseppe Semerari su lo stesso piano storico-filosofico-teoretico, in cui è possibile ritrovare un'opera come *Critica dell'economia politica*. Il punto di convergenza è rappresentato, in entrambi i casi, da un'attenzione fenomenologica, dialettico-materialista ai passi compiuti da quella 'fausse conscience' (J. Gabel),⁴⁷ che scompone il complesso intreccio altrimenti costituito dalle differenze ontologiche che costituiscono la realtà in altrettante dimensioni irrelate tra loro, le quali danno invece tutte insieme spessore polifonico ad ogni autentica *Lebenswelt*. Le 'false conscience' e i loro interpreti tendono a privilegiare solo certi aspetti della realtà delle cose a discapito di altri, il tutto a suffragio di interessi che sono a loro volta assolutamente particolari. Di questi interessi è possibile intuire le intenzioni originarie costitutive di senso, se solo si sa rimontare dalle loro rappresentazioni sovrastrutturali fino alle logiche antepredicative che li reggono, giustificandoli. Il punto è teoreticamente importante per Semerari:

Chi si collochi in questa prospettiva dovrà riconoscere che marxismo e fenomenologia si corrispondono, si richiamano, si integrano e perfezionano a vicenda per il fatto che fungono, nell'identità di un orizzonte tematico, quali ulteriori reinterpretazioni e sviluppi del criticismo, della impostazione nuova che la ricerca antropologica, fisiologica e scientifica, ha ricevuta dalla formulazione kantiana della sintesi a priori. Di tale sintesi marxismo e fenomenologia compiono la liberazione dai limiti ristretti del kantismo, che sono i limiti epistemologici del pensiero pseudosoggettivistico, ritraducendola, da una parte, nel più originario processo di produzione dell'esistenza stessa come vita materiale e vita storica e dall'altra, nella pluridimensionalità del potenziale operativo delle soggettività e nella complessità delle correlative prospettive spazio-temporali.⁴⁸

§ 6. Fenomenologia di un'intenzione tecnologica. Dati i presupposti fenomenologici e dialettico-marxisti, nell'orizzonte dei quali Semerari si muove nei saggi raccolti in *Lotta per la scienza*, è forse allora possibile una fenomenologia costitutiva del senso delle *tecniche*⁴⁹ di cui si avvalgono le scienze, come ancora una loro critica trascendentale? La risposta ad un interrogativo del genere, centrale negli studi di Giuseppe Semerari negli anni sessanta, come abbiamo già avuto modo di vedere, dipende da un andamento dialettico e

⁴⁶ Su questo Marx 'fenomenologico', cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 119 e ss. Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 128-9.

⁴⁷ Cfr. J. Gabel, *La Fausse conscience*. Essai sur la réification, Edition de Minuit, Paris 1963. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 122.

⁴⁸ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 121-2.

⁴⁹ Il quinto capitolo di *La lotta per la scienza* corrisponde ad una nuova edizione di un saggio di Semerari del 1960, intitolato *La intenzionalità tecnica* (cfr. G. Semerari, *La intenzionalità tecnica*, in aut-aut, n. 72, pp. 458-478).

fenomenologico di considerazioni ormai a noi noto. Una fenomenologia rigorosa delle tecniche scientifiche è possibile muovendo da un'analisi critica dei contesti specifici in cui le stesse scienze si adoperano tecnologicamente. In questa specifica situazione agisce, di comune accordo con gli altri che la abitano, un soggetto che avverte tutta una serie di bisogni che sono tali in ragione dei *deficit* soggettivi ed oggettivi che caratterizzano la sua struttura egologica, come quella d'ogni altro essere cosciente. Ogni situazione, come abbiamo acclarato, è per Giuseppe Semerari, 'concretamente problematica', tanto da imporre a chi la vive una soluzione positiva per la stessa. Il 'soggetto in situazione' che si propone progetti in certo modo risolutivi per i suoi problemi, vive le situazioni che gli capita di attraversare, carico d'*insecuritas*. La fenomenologia costitutiva del senso dell'esperienza che si svolgerà a partire da questa situazione problematica si determinerà pertanto, secondo Semerari, intorno ad una serie di bisogni trascendentali, che spingeranno chi li vivrà verso la ricerca dei mezzi risolutivi, ovvero delle tecniche adeguate alle circostanze che si devono affrontare. Semerari:

Il problema tecnico insorge quando *a)* si percepisce un bisogno, *b)* s'individua il mezzo che può soddisfare questo bisogno, *c)* si propone come fine tale mezzo, *d)* si apprestano e fissano le condizioni perché questo fine sia ottenuto. Il momento della tecnica, in questa serie, è l'ultimo, ma evidentemente la sua giustificazione risiede nella concatenazione: percezione del bisogno-individuamento del mezzo di soddisfazione-progettazione di questo mezzo come fine.⁵⁰

Proprio il fatto che la materia sia informe, ovvero che sia originariamente priva di una forma e sia pertanto problematica, genera *insecuritas*. Le categorie di cui dispone la coscienza nascono e si sviluppano in funzione di questa *insecuritas*, perché garantiscono a quella materia tutte le 'dimensioni' che altrimenti le mancherebbero. L'esperienza antepredicativa che si attraversa magari con *angoscia*, con tutti i tormenti della modalizzazione descritti da Husserl nelle sue *Lezioni sulla sintesi passiva*, ha pertanto in senso fenomenologico 'bisogno' di un'apofantica dei giudizi che le dia i suoi soggetti e i suoi predicati, che tutto riducono alla volontà e alle rappresentazioni dei diversi protagonisti delle stesse *insecuritates*. Per poter vivere in un contesto esistenziale e problematico è pertanto necessario disporre di un certo numero di tecniche, che alla bisogna si dimostrino risolutive. I parametri fenomenologici di riferimento, fatti valere da Semerari, sono ancora una volta *soggettivi* ed *oggettivi*. Da un punto di vista fenomenologico, il soggetto dell'esperienze e dei giudizi valuta, infatti, *oggettivamente* la situazione problematica in cui si trova, ovvero le condizioni in cui si trova a dover compiere le sue scelte, mentre in modo *soggettivo* considera quanto egli sia in grado di risolverla, perché passa in rassegna i mezzi di cui dispone. Questi stessi mezzi, insieme alle tecniche che sa maneggiare, gli consentono di assumere una posizione 'personale', *soggettivamente* determinata, di fronte alle questioni che lo riguardano. Semerari:

L'utopista, il fanatico, il sognatore a occhi aperti sono casi tipici di dissociazione tra finalità e tecnica. Se, in questo momento, io esclamassi: "Voglio diventare imperatore della Cina!", i miei interlocutori o penserebbero ad uno scherzo o, qualora io insistessi, avrebbero buon diritto di dubitare della mia salute mentale. E ciò non perché sia in sé assurdo che qualcuno accarezzi l'idea di salire sul trono di un certo Paese, sia pure la Cina, ma perché è privo di senso proporre un fine che, in una data situazione (in *questa* situazione), non possa agganciarsi ad un condizionamento tecnico né soggettivo (io non sono un uomo politicamente *engagé*) né oggettivo (*appare assai poco probabile che la*

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 126-127.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 127-128. Cfr. Dewey, *Teoria della valutazione*, cit., p. 25 e ss.

Cina evolva oggi verso una restaurazione imperiale). In generale, *deve considerarsi possibile quel fine e soltanto quel fine per il quale sia possibile una tecnica*: noi manifestiamo, dice Dewey, la nostra devozione ai fini rivolgendo pazienti e continue cure ai mezzi.⁵¹

Date queste circostanze trascendentali, le difficoltà che ciascuno si trova ad affrontare non implicano colpi di *genio* di sorta: se si vuole, la soluzione dei problemi dipende interamente dalle tecniche di cui uno dispone *scolasticamente*. Non abbiamo parlato in questa circostanza in modo casuale né di *genialità*, né di tecniche *scolasticamente* determinate, né lo fa Semerari in *Lotta per la scienza*, perché nelle pagine in cui discute i problemi connessi ad una possibile fenomenologia delle tecniche, egli rilegge il Kant della *Critica del Giudizio*, in particolare quel passo in cui lo stesso filosofo di Königsberg scrive:

[...] non vi è alcun'arte bella in cui non si trovi qualche cosa di meccanico, che può essere appreso e seguito secondo le regole, e quindi qualcosa di scolastico che costituisce la condizione essenziale dell'arte.

Per cui, dati questi presupposti:

[...] il genio non può se non fornire una ricca materia ai prodotti delle belle arti; per lavorarla e darle una forma occorre un talento formato dalla scuola e che sia capace di farne un uso che possa essere approvato dal Giudizio.⁵²

La soluzione formale di un problema materiale impone così per il Semerari di *Lotta per la scienza* l'assunzione di un armamentario di tecniche, che non dipendono dalle doti geniali di nessuno, perché sono forme dell'esperienza della coscienza, di cui ci si può dotare nel corso del tempo, a condizione che le se si studi nel loro funzionamento. Dato poi un piano storico e quindi concreto di considerazioni, una fenomenologia della costituzione tecnologica delle cose può assumere anche una serie di significati giuridici, perché in considerazione di una certa situazione problematica la comunità delle *res cogitantes* e delle *res extensae* può decidere di stabilire in modo responsabile quali siano le *norme* e le *regole* che le possono risultare utili, da un punto di vista tecnico, a fronte di una serie di problemi da risolvere. Inoltre *lottare per la scienza*, individuando i giusti mezzi per i giusti fini, può allo stesso modo costituire un problema semantico, a giudizio di Semerari, quando di fronte all'apparente mancanza di senso della situazione materiale in cui si è 'gettati', si decide quali sono le parole giuste da pronunciare, per proporre un ordine del discorso che possa risultare ai più 'credibile'.⁵³

Per tutte queste ragioni, parafrasando il titolo dell'opera di Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, un 'elogio della tecnica', delle tecniche di cui l'uomo dispone, ha per Semerari il significato fondamentale di una valorizzazione del versante *logico-formale*

⁵² Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, §. 47; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 128.

⁵³ Il punto di vista può essere detto altrettanto correttamente *estetico*, se si considera come Semerari in questa circostanza guardi soprattutto al Pareyson di *L'Estetica e i suoi problemi*: "[...] l'arte nasce nel punto in cui non c'è altro modo di *esprimere* un contenuto che quello di *formare una materia* [...] il carattere specifico, distintivo della poesia o della letteratura è un carattere specifico-*semantico* cioè specifico-tecnico, correlativamente e parimenti è un carattere specifico-*semantico* e quindi tecnico il carattere specifico della scienza in genere [...] proprio il suo carattere semantico, cioè reale o scientificamente accertabile, ch'è componente indispensabile, sappiamo, del pensiero poetico [...] connette effettivamente – in modo diretto o indiretto coi i suoi *contenuti della lettera* – il pensiero poetico alla esperienza, come si dice, del reale o storicità in genere, pur con una tecnica diversa – anche sotto l'aspetto semantico – da quello dell'esperimento e dell'argomentazione filosofica (-storica)". Cfr. L. Pareyson, *L'estetica e i suoi problemi*, Marzorati, Milano 1961, p. 49. Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 129-130.

in cui si dispone necessariamente un piano esistenziale di realizzazione: qui le *forme* della coscienza coincidono con le *tecniche* riconosciute come utili coesistenzialmente in una data circostanza. Ogni tentazione irrazionalista, di qualunque matrice essa sia, è inibita da questa necessità tecnica di una forma, cui non solo ancorare la propria identità altrimenti schizofrenica, ma cui affidarsi per potersi sollevare da quel senso di *insecuritas* annichilente, di cui abbiamo più volte detto. Il richiamo *scolastico* alle *forme* della coscienza fatto dal Kant della *Critica del Giudizio*, è raccolto con rigore fenomenologico da Giuseppe Semerari. Una *critica del concreto*, che possa effettivamente dirsi tale, non deve trascurare, infatti, la necessità avvertita in modo trascendentale dalla coscienza di dare forma alle cose che la riguardano: il contesto esistenziale in cui essa si muove è troppo *ambiguo* per poter essere sostenuto così come si presenta, e d'altra parte esso si propone alla prima certezza di credenza di un soggetto che è a sua volta già carico di tutta una serie di *insecuritates*, che dipendono dal suo essere gettato in un *intreccio* e in un *chiasma* ontologico, con cui è costretto a dover fare i conti, sempre di nuovo.

Abbiamo in queste ultime pagine più volte accennato ad una fenomenologia delle intenzioni costitutive delle tecniche di cui si dispone comunemente, o ancora in un contesto specifico d'ordine scientifico. Ma in che cosa consiste precisamente una critica del genere, in che modo è possibile una fenomenologia di un atto tecnicamente indirizzato ad un fine? Seguendo ancora una volta la lezione ontologica e critica di Carabellese, in *Lotta per la scienza* Semerari fissa il suo piano di considerazioni in un duplice orizzonte, soggettivo ed oggettivo. Data, infatti, una materia problematica, che si presenti già nelle forme e nei modi di un oggetto (genericamente inteso), la sua disponibilità ontologica ad essere tradotta in uno strumento utile allo sviluppo tecnologico e scientifico di chi ne saprà fare uso, dipende sia dalla forma che lo stesso oggetto ha già nel momento del suo primo utilizzo, sia dalle intenzioni e dalle motivazioni di chi decide di averlo a portata di mano. Il significato di quell'oggetto dipenderà, allora, dal raggio più o meno ampio di possibilità di utilizzo, cui lo stesso è sostanzialmente predisposto, e dalla maggiore o minore inventiva di chi ne voglia fare un uso, che possa risultare 'pragmaticamente' utile per lui, come per chi con lui condivide le stesse ragioni poco rassicuranti in una certa situazione esistenzialmente determinata. Detto altrimenti, la fenomenologia tecnica di un oggetto dipende, secondo Semerari, tanto dall'orizzonte di possibilità in cui s'inscrive l'oggetto che si sta cercando di utilizzare, la cui intuizione dipende da una variazione eidetica delle sue forme specifiche, quanto dalla considerazione critica e rigorosa delle intenzioni che possono motivare e muovere un soggetto esistenzialmente determinato, che si trova impegnato in una situazione concreta, dai chiari caratteri problematici, e che sia allo stesso modo interessato all'utilizzo di quell'oggetto come 'strumento'. I *limiti dell'interpretazione* tecnica d'ogni cosa saranno, allora, il risultato logico-formale e logico-trascendentale, semanticamente determinato, di una sintesi (soggettiva-oggettiva) tra tutti gli *a priori* materiali individuati nell'oggetto a disposizione, insieme con gli *a priori* noetici, intuibili in senso eidetico, propri di un soggetto, che sia concretamente interessato a tutta una serie di problemi, che egli sente il *bisogno* in quel momento di risolvere. Semerari:

Nulla può impedire che il mio scrittoio, trapiantato in un altro contesto di significazione, funga, ad es., da tavolo operatorio (sia pure rudimentale) o da banco di vendita (sia pure molto sofisticato) o da mensa (sia pure forse troppo scomoda), ecc. Vi è una *tecnica di produzione*, che agisce sulla natura ancora informe e dalla quale derivano le forme con un potenziale più o meno ricco di significati, e vi è una *tecnica d'uso*, che agisce sulle forme ed esprime i diversi significati possibili in e con una certa forma, sì che *il fondamento del significato di una cosa è la speciale tecnica attraverso la quale si costituiscono l'espressioni della sua forma*. Dato un oggetto (in senso lato), la sua forma è l'ambito ideale di variazione dei suoi possibili significati. La forma del tavolo coincide con l'orizzonte nel

quale possono giustificarsi tutte le variazioni del significato di questo oggetto. Le variazioni sono possibili, perché c'è la forma ma la forma non si costituisce che attraverso le variazioni dei significati espressi *in e con* essa.⁵⁴

Il luogo ontologico in cui si determinano le scelte tecniche utili a risolvere i diversi contesti problematici in cui le coscienze si muovono, coincide ancora una volta, sempre in *Lotta per la scienza*, con la dimensione logico-trascendentale cui corrisponde quell'esperienza antepredicativa, su cui Edmund Husserl a più riprese è tornato nelle sue *Lezioni sulla sintesi passiva*, in *Logica formale e trascendentale*, in *Esperienza e giudizio*, come ancora nella *Krisis* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Luogo ambiguo per eccellenza, secondo Semerari, questa dimensione antepredicativa corrisponde ad un inesauribile fonte di senso, che nessun *attualismo*⁵⁵ può ridurre all'espressione esclusiva delle proprie scelte 'ideali'. La difficoltà logica e formale, se si vuole linguistica, a gestire una dimensione del genere appare in ogni contesto teoretico, in cui lo stesso problema sia affrontato. Lo stesso Semerari ne è consapevole, se ancora una volta, come aveva già fatto in *Scienza nuova e ragione*, torna a citare il Wittgenstein 'mistico' del *Tractatus*,⁵⁶ accostato allo Husserl delle ricerche genetiche e costitutive di *Esperienza e Giudizio*. Il problema che qui stiamo ripercorrendo, leggendo *Lotta per la scienza*, può essere riassunto nel modo che segue: ammesso che non abbiano ragione quei logici analitici⁵⁷ che si rifiutano di trattare una dimensione antepredicativa della coscienza, perché luogo 'ineffabile' per eccellenza e quindi impraticabile per un'analisi logica dell'apofantica dei giudizi, questa stessa esperienza antepredicativa, se rigorosamente intuita in tutta la sua logicità non linguistica, come può essere rappresentata, come può essere tradotta in un linguaggio, che non solo non la snaturi, ma ne faccia comprendere tutto il valore trascendentale, rispetto ad ogni logica formale, che voglia poi presiedere ad una *costruzione logica del mondo*? In questa domanda si riassume il senso di una sfida metafisica che già Carabellese aveva affrontato con la sua *critica del concreto*, sfida, come ormai si è visto, raccolta e rilanciata da Giuseppe Semerari su un più ampio spettro teoretico d'indagine. Detto altrimenti e ritornando sulla domanda che ci interessa: come possiamo descrivere tutte le esperienze che ci apparten-

⁵⁴ G. Semerari, op. cit., p. 132. Il testo husserliano di riferimento su cui Semerari lavora, per la descrizione di questa fenomenologia della costituzione tecnica delle cose, sono le *Meditazioni cartesiane*, in particolare il § 34. Da un punto di vista letterario, sui gradi diversi di valutazione estetica di uno stesso oggetto artistico, cfr. I. A. Richards, *I fondamenti della critica letteraria*, Einaudi, Torino 1961.

⁵⁵ La polemica filosofica, che anima Semerari nella sua lettura della fenomenologia husserliana, ha ancora una volta, tra gli altri, come obbiettivo l'attualismo idealista di Gentile. Alla determinazione assoluta delle cose nell'eterno presente della coscienza logica, Semerari oppone l'idea del continuo movimento delle coscienze, negli orizzonti di determinazione e indeterminazione che caratterizzano in senso temporale questo stesso movimento: "Ogni rettificazione o emendamento di predicazione e di significato implica la trascendenza relativa della cosa predicata o predicabile sulle sue predicazioni effettuali. In conclusione, l'antepredicativo funge come la garanzia estrema contro il dogmatismo del significato unico, definitivo, esclusivo, assoluto (l'atto attualistico!) e insieme, come la condizione per la esplicazione e la comprensione del sapere concreto, che è sempre sapere in movimento, determinazione progressiva e instabile, problematica ed entropica, dell'originariamente indeterminato". Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 138.

⁵⁶ Semerari: "Questo modo d'essere originario e immediato dell'oggetto, astratto da ogni sua ulteriore determinazione tecnica, io credo di poter denotare col termine usato da Wittgenstein in un senso molto affine: *Mystisches*, mistico. Per Wittgenstein, mistico è che il mondo sia, mistico è l'inesprimibile che si mostra." Cfr. ivi, p. 139. Non molto oltre, sempre in *La lotta per la scienza*, Semerari raccoglierà in un unico luogo teoretico il *mistico* di Wittgenstein, l'*esperienza antepredicativa* di Husserl, il *Nulla* di cui parlano a diverso titolo Hegel e Heidegger, come ancora il 'genio' artistico cui fa riferimento Kant, insieme alla 'natura-ambiente' fisica di Marx. Cfr. ivi, p. 139 e ss.

⁵⁷ Semerari guarda soprattutto al Preti di *Il Linguaggio della filosofia* (in "Rivista di filosofia", 1962, pp. 111-127). Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 136.

gono, prima che l'ordine del discorso logico, linguisticamente determinato, stenda le sue forme sullo spettro delle cose?

È noto come la questione non si offra a facili soluzioni e la reiterata allusione di Semerari, anche in *Lotta per la scienza*, ad alcuni passaggi 'mistici' presenti nel *Tractatus* di Wittgenstein, è significativa in questo senso, perché testimonia delle difficoltà insite nel problema e dell'importanza metafisica che per Semerari lo stesso riveste. Per il Nostro, infatti, siamo di fronte ad un autentico paradosso: se si arrivasse ad affermare l'assoluta insondabilità dell'antepredicativo, ci si muoverebbe allora come al limite di un'affermazione in sé paradossale, ovvero che le cose non ci sono, non esistono affatto prima che noi si sia in grado di parlarne. Si tratta evidentemente di una negazione paradossale, che se avesse margini di corrispondenza, si eserciterebbe su tutta la realtà, come se la stessa non si potesse appunto concretamente dare, lo ripetiamo, senza che ci fossimo noi, lì, a guardarla, per poi rappresentarla. Ma questo essere di cui abbiamo continuamente un'intuizione, sia esso l'essere della nostra coscienza, o ancora l'essere delle cose che vediamo e su cui ragioniamo, data la difficoltà linguistica a rappresentarlo, non può corrispondere ad un presunto 'oggetto impossibile' di un'esperienza mistica, che implicherebbe l'annullamento del soggetto protagonista di quella stessa esperienza mistica, non solo perché Semerari considera ogni forma di misticismo una presa di posizione irresponsabile, ma soprattutto perché non è tollerabile trattare certi argomenti, atteggiandosi a *coscienze infelici*, quando questi stessi non sono problemi frutto di un'exasperazione metafisica del ragionamento, quanto piuttosto una tra le tante espressioni concrete di quei bisogni reali, che interessano da vicino il *pensiero* e la *vita* degli uomini che li affrontano. Detto altrimenti, e secondo i modi della filosofia trascendentale di Semerari, di ogni trascendenza (anche quella extra-linguistica delle esperienze antepredicative) la nostra immanenza di filosofi e di persone comuni deve assumersi le sue responsabilità logiche, linguistiche e filosofiche, senza rimandare il tutto a mistici *noumeni*, che si celerebbero dietro il lato fenomenologico delle manifestazioni.

A questo punto è bene puntualizzare subito come Semerari intenda il 'vuoto', l'assenza di significati logici e predicativi, il *mistico* alla Wittgenstein, in modo ancora una volta fenomenologico. Il vuoto delle cose e della coscienza, il nulla in cui ogni fenomenologia si determina e si rincorre nelle sue relazioni è il vuoto fenomenologico in cui si costituisce ogni possibile intuizione costitutiva di senso. Ogni pieno intuitivo implica un suo vuoto fenomenologico al quale rimanda, come ad una sua possibile ulteriore esplicazione: ogni determinazione si costituisce nel vuoto del suo passato e del futuro che la manifesta nel presente delle sue prime intuizioni. Diversamente le metafisiche delle sostanze prime e dei motori immobili risultano dalla distorsione dei significati unici: i loro interpreti non riconoscono la complessa ed ambigua genealogia che porta alla determinazione di un significato nella forma e nelle forme assolute in cui lo stesso è poi rappresentato. Se si sapesse sottoporre, sempre di nuovo alla necessaria *Rückfrage*, i significati che si considerano assoluti, si scoprirebbe come dietro gli stessi e alla loro origine c'è sempre una polifonia antepredicativa di sensi, che hanno reso possibili quelle dialettiche che si sono presentate poi come 'assolute' e 'necessarie'. Porsi all'altezza di una dialettica aperta della pienezza intuitiva delle cose e del vuoto ad essa correlato, significa porsi sulla strada di una *nuova scienza* filosofica, che sarà trascendentale, ontologica, concreta, critica, marxista, fenomenologica. Semerari:

Che io sia *antepredicativo* non vuol dire altro che *io permango come possibilità di predicazioni diverse, pur mentre è in corso una predicazione particolare ed esclusiva*: cioè, in generale, l'antepredicativo è il reale stesso nella sua pluridimensionalità e plurisignificabilità, nel suo non essere esaurito (né esauribile) in alcuna determinata predicazione (nel miscuglio linguistico e sintattico dell'*Ulysses*

di Joyce si enuncia, forse, la impossibilità di descrivere la vita pluridimensionale e plurisignificativa – la giornata di Mr Bloom – con l'uso di un solo linguaggio e di una sola sintassi, con un solo sistema di segni e di predicati. Ma ammettere la pluralità linguistica e sintattica o, come si dice, la molteplicità degli universi di discorso è trovare già che la vita è antepredicativa rispetto a se stessa in quanto espressa, categorizzata in un certo discorso o in una certa serie di discorsi).⁵⁸

Ora, la complessità ontologica di quel mistico vuoto delle costituzioni del senso ha tutta una serie di significati politici anche in *Lotta per la scienza*. Per Semerari, ad esempio, la vita operaia formata sulla base del programma razionalistico del taylorismo presenta alcuni caratteri che possono essere considerati 'mistici'. Qui il misticismo e il vuoto in cui lavora l'operaio delle grandi fabbriche corrisponde alla passività e al vuoto di libertà, in cui vive il suo impiego: le ore-lavoro che segnano la sua giornata, sono una sorta di assoluto dialettico-industriale, con cui egli non ha nessun rapporto attivo concreto. L'operaio delle fabbriche non ha nessuna relazione attiva, da un punto di vista intenzionale, con la macchina con cui il capitale dispone della sua *forza lavoro*: egli è ridotto ad un ingranaggio della stessa struttura industriale, è una protesi dell'apparecchio che gli sta di fronte. La sua alienazione corrisponde ad una sorta di correlato noetico di una politica tutta centrata su un culto della tecnica mal interpretato: kantianamente, i mezzi di cui dovrebbe disporre il soggetto delle libere scelte diventano gli unici fini verso cui tendono gli sforzi intenzionali di chi altrimenti dovrebbe disporre delle cose, mentre finisce per essere completamente determinato al servizio delle stesse, che lo dominano. L'ingranaggio dei *Tempi Moderni* gira il suo orologio meccanico, stritolando nella propria ripetizione meccanica le libere *coscienze interne del tempo* degli operai. L'operaio di Taylor si muove passivamente intorno ad un *Castello* kafkiano, da cui sa di dover dipendere, senza sapere perché.⁵⁹

Come si può reagire alla fine del controllo attivo delle proprie intenzioni tecniche? In che modo una *filosofia del concreto* può di nuovo percorrere quei *sentieri* altrimenti *interrotti*, che portano ad un recupero attivo dei mezzi tecnici di cui l'uomo deve disporre in modo consapevole e razionale? La via da percorrere non è quella indicata da Heidegger: non si tratta, infatti, di contrapporre all'epoca inautentica dell'immagine del mondo ridotto a tecnica la prossimità della poesia greca alle ontologie di un presunto *essere in sé*. Il ritorno filologico ad un'autenticità originaria non appare a Semerari convincente, perché si realizza nella negazione assoluta di valore dell'intero piano storico degli eventi, dove ogni epoca supererebbe le altre che l'hanno preceduta, cancellandole, allontanando inoltre chi le attraversa da una presunta origine in cui egli saprebbe meglio ascoltare le ragioni di un *essere* trascendente. Perché, si domanda Semerari, una centrale elettrica costruita su un fiume dovrebbe avere un valore fenomenologico inferiore rispetto ad una poesia di Pindaro, o rispetto ad un ponte di legno costruito sullo stesso fiume, se poi tutte queste forme della rappresentazione, secondo modalità diverse, conservano un valore perché forme della rappresentazione soggettiva delle cose, rivelative di quello che è il rapporto che il soggetto cerca con il suo *mondo della vita*, che intende strumentalmente ridurre alle proprie intenzioni, come ancora alla propria volontà di potenza? Insomma, conclude Semerari, è davvero fondata la tesi di chi come Heidegger sostiene che l'uomo è un essere 'spaesato' in un mondo 'inautentico', che lui stesso forma, in ragione della sua *cura tra-*

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 137-138.

⁵⁹ Su questa variante politica di una fenomenologia della tecnica, cfr. G. Semerari, *op. cit.*, pp. 143-148; cfr. inoltre, H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, p. 340; G. Friedmann, *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino 1949, pp. 42-43; 71; infine, Semerari, in queste pagine di *Lotta per la scienza*, guarda anche al Marx di *Miseria della filosofia*, Rinascita, Roma 1950, pp. 44-48.

scendentale per le cose, fino alla dispersione del *Man* delle chiacchiere, che lui fa e in cui lui stesso si perde? Semerari:

È del tutto gratuito affermare che la tecnica moderna “non soltanto occulta una precedente forma del disvelare, il produrre (poetico), ma nasconde il disvelare come tale e con esso Quello in cui il disvelamento, ossia la verità avviene”. Indubbiamente la tecnica antica, come la poesia, rivelava una serie di possibilità dell’esser-uomo. Ma la tecnica moderna che fa costruire sul Reno, con le energie naturali imprigionate e immagazzinate, cioè controllate, la centrale elettrica con intenti diversi da quelli coi quali, sul medesimo fiume nel passato veniva gettato, da sponda a sponda, il ponticello di legno – disvela anch’essa, un’altra serie di possibilità dell’esser-uomo.⁶⁰

Semerari non ha dubbi: se ci si sente *spaesati* nella *Lebenswelt* delle proprie costituzioni tecnologiche, è perché nello studio dell’essere ci si ferma e ci si accontenta dell’esattezza garantita dalle scienze e dalle tecniche di cui le stesse fanno uso. *Lottare per quelle scienze* significa, invece, riconoscerle come forme della rappresentazione della volontà di chi le ha istituite in modo responsabile. Se solo si provasse, in senso fenomenologico, ad avere con le scienze un atteggiamento di riconoscimento attivo delle loro strutture, come strumenti utili al raggiungimento di certi fini razionali che ci si è proposti, allora non si direbbe, come fa Heidegger, che l’epoca dell’immagine del mondo è distorta in tutta una serie di momenti inautentici, ai quali si potrebbe ovviare con un ascolto poetico più attento della verità dell’*Essere*.

La nuova *critica del concreto* perseguita da Semerari intende, allora, disporre di tutto quel piano d’*epoché* fenomenologiche, che possono restituire il senso soggettivo e intenzionale, una volta attivo, a ciò che oggi appare “estraneo” perché tecnologicamente determinato. Allo Heidegger dell’infinita possibilità ancora da venire, in cui l’*Essere* rivelerà all’esserci nuove ragioni poetiche utili per una sua possibile intuizione, Semerari contrapporrà in *Lotta per la scienza* prima Kierkegaard e poi Hegel. Entrambi, infatti, pur muovendo da piani di ragionamento sostanzialmente differenti, propongono nelle loro filosofie un’immagine etica, concreta dell’uomo, cosa che manca in tutto quell’esistenzialismo che non è in grado di offrire *in positivo* una proposta etica di ragionamento.⁶¹ Ma di là da Kierkegaard e Hegel è ancora una volta Marx, in *Lotta per la scienza*, a far valere una fenomenologia concreta dell’essere della coscienza, determinata nei limiti in cui la costituisce il lavoro in cui essa resta ontologicamente inquadrata: alle dispersioni della tecnica heideggerianamente intesa, Semerari con Marx contrappone un’idea positiva dello stesso lavoro tecnologicamente organizzato, che se può rappresentare il luogo dell’alienazione per chi vi è impiegato, costituisce al tempo stesso tutta una serie di condizioni di sviluppo da intendere *in positivo* in una prospettiva esistenziale. Nel *Capitale* Marx, infatti, scriverà:

Il lavoro è in primo luogo un processo tra uomo e natura, in cui l’uomo con la propria azione *media, regola e controlla* il suo metabolismo con la natura [...] Mentre mediante questo movimento opera al di fuori di sé sulla natura e la modifica, *egli modifica nel contempo la propria natura*. Sviluppa le *potenze in essa latenti* e sottomette il loro gioco alla propria signoria.⁶²

⁶⁰ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 149. Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Die Künste im technischen Zeitalter*, Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München 1954, p. 65. La traduzione in italiano è evidentemente dello stesso Semerari. Non si dimentichi come per Semerari la storia dell’industria corrisponda, in senso dialettico-marxista, ad una fenomenologia altrettanto autentica dell’essere della coscienza.

⁶¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 151-154. Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 1956, p. 173, 143; G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 62; *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 162.

⁶² Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, I, Dietz, Berlin 1953, p. 185. I corsivi sono di Semerari. Cfr. G. Semerari, op. cit, p. 155.

§ 7. **Entropia di un dialogo trascendentale.** Si sa, tuttavia (e questo Semerari, lo ha in certo modo sempre ripetuto, almeno lungo l'intero arco delle sue ricerche negli anni sessanta), come il problema di una possibile *critica della scienza* passi attraverso un'attenta analisi d'ordine linguistico d'ogni sua fenomenologia. Il problema rappresentato dalla *comunicazione* e i linguaggi⁶³ in cui la stessa si concretizza possono essere affrontati in termini *analitici*. Accettare una prospettiva d'indagine del genere significa tuttavia ridurre l'intero spazio esistenziale della costituzione del linguaggio nell'orizzonte di una metafisica analitica delle devianze e degli errori linguistici. Ora, da un punto di vista filosofico, è davvero questa la sola critica possibile del problema linguistico, soprattutto se il linguaggio è visto alla stregua di una tecnica nelle disponibilità della coscienza, o non sono forse possibili altre soluzioni sul piano teoretico?

La risposta di Semerari, in *La lotta per la scienza*, è sempre fenomenologica. Il linguaggio comune e ordinario, il linguaggio che certe *costruzioni logiche del mondo*⁶⁴ tendono ad emarginare dalle loro prospettive epistemologiche, perché mai abbastanza chiaro ed distinto come dovrebbe essere ed apparire se sottoposto ad una sua analisi logica, può essere reinterpretato, valorizzato, recuperato se visto alla stregua di un primo strato di senso disteso sull'esperienza originaria delle cose. La sua vaghezza, l'ambiguità semantica che lo contraddistingue possono essere corretti da un'analisi logica che sappia offrire al ricercatore una *grammatica universale* dei suoi significati, senza che la stessa grammatica sia considerata alla stregua di una sorta di soluzione ideale per tutti i mali linguistici di cui si può soffrire. Anche nell'affrontare il problema linguistico Semerari ripresenta, nei suoi studi, uno schema critico di lettura caratterizzato da continui rimandi problematici *ideali* e *reali*. Detto altrimenti, gli elementi logici (*ideali*) presenti in un linguaggio sono possibili, perché fondati a partire da un contesto *reale* di riferimento: le sintassi logiche e ideali cui possono essere ridotti i linguaggi cosiddetti ordinari conservano un valore ed una funzione critici, solo se mantengono un rapporto almeno referenziale con qualcosa di concreto.⁶⁵ Così sarà possibile ammettere una metafisica linguistica delle giuste interpretazioni, a condizione che lo stesso linguaggio delle logiche analitiche sia uno tra gli strumenti critici a disposizione, senza essere necessariamente il migliore. Semerari:

La dimensione del linguaggio ordinario è pre-scientifica e, in questo senso, indeterminata. Il linguaggio scientifico rappresenta lo sforzo di determinare la indeterminazione prescientifica, sì che il rapporto tra linguaggio comune e linguaggi scientifici ripresenta, in una nuova forma, il vecchio problema del rapporto tra infinito e finito, tra concreto e astratto, tra vissuto e logo, tra esistenza e ragione. Si può osservare, incidentalmente, che il livello esistenziale *come tale* è anche pre-linguistico e il linguaggio comune, già nella sua pre-scientificità, è un modo di ordinare e determinare comunque l'esistenziale. Quest'aspetto lo si può per ora trascurare: va detto, tuttavia, che la filosofia contemporanea lo ha particolarmente sentito e approfondito con la teoria fenomenologica della *Lebenswelt* come "fondamento di senso obliato della scienza naturale" e in generale, di ogni possibilità di determinazione linguistica, per quanto vaga ed imprecisa e fluttuante possa alla fine risultare.⁶⁶

⁶³ Stiamo qui ripercorrendo il capitolo intitolato *La comunicazione* in *La lotta per la scienza*, pp. 159-197.

⁶⁴ Cfr. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 2 Aufl., F. Meiner, Hamburg 1961.

⁶⁵ Nella sua lettura critica della filosofia analitica Semerari si appoggia soprattutto a Norbert Wiener. Cfr. N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1953. Cfr. inoltre J. Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis*, Basil Blackwell, Oxford 1953; A. Sinclair, *The Condition of Knowing*, Routledge & Kegan Paul, London 1951.

⁶⁶ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 162-163.

Ogni gioco linguistico in senso wittgensteiniano ha d'altra parte, Semerari ne è consapevole e lo esplicita, *its original home*,⁶⁷ e lo spostamento dei suoi significati dai luoghi della loro costituzione originaria ad altri, implica un continuo cambiamento semantico degli stessi usi linguistici, con tutte le perdite di senso, che la cosa alla lunga finisce per comportare. Tutta questa serie di sospensioni e spostamenti delle catene linguistiche da un ordine del discorso ad un altro crea i presupposti, secondo Semerari, per la costituzione di una doppia dimensione in cui si determinerebbe ogni linguaggio: una per certi versi *cosciente* ed un'altra altrimenti *incosciente*. E proprio con queste ambiguità tipiche della costituzione linguistica delle cose che resta necessario misurarsi, se si vuole una critica concreta del linguaggio, tanto ordinario quanto logico. Detto altrimenti, il linguaggio è caratterizzato in un certo senso da una sua *materialità* conscia e inconscia,⁶⁸ storicamente, politicamente ed eticamente determinata, che non si può ridurre alla sola chiarezza e distinzione tipica di certe logiche formali, che fanno della comunicazione una semplice 'trasmissione' di 'informazioni'. La lotta agli *idola* linguistici,⁶⁹ in nome di una *scienza nuova* filosofica, è allora una lotta fenomenologica ad ampio spettro, che punta verso il fondamento trascendentale delle cose dette, nel tentativo di una loro comprensione, che sia aperta a soluzioni che siano diverse da quelle che si sono già assodate come "vere". Insomma non è sufficiente, secondo Semerari, affidarsi alla rappresentazione di un unico sistema simbolico per garantirsi la buona riuscita di un accordo linguistico, se poi ad esempio un emittente e un ricevente non si somigliano in alcun modo, ovvero uno dei due è normale e l'altro invece non lo è, oppure uno è un uomo colto e l'altro invece appartiene ad una sorta di *terzo mondo* delle rappresentazioni possibili.⁷⁰

Una volta sostituita la comunità intersoggettiva degli *ego cogito* husserliani all'Io kantiano "troppo pregiudicato in senso idealistico",⁷¹ le stesse *cose in sé* kantiane, intorno alle quali si parla e si discute, costituiranno altrettanti punti di convergenza noematica per un dialogo in grado di legare tutti i soggetti in una comunità, in grado di raccogliere le loro rispettive monadologie linguistiche: la *cosa in sé* è, per il Giuseppe Semerari di *La lotta per la scienza*, quella "*possibilità dell'intercomunicazione, attuale o potenziale, esplicita o implicita, delle attività soggettive di tutti gli uomini*"⁷². Su chi sia poi l'Altro, il ricevente, l'interlocutore del mio dialogo, su quale statuto sia lecito riconoscergli, Semerari non ha dubbi: alla teoria fenomenologica dell'*alter ego*, come *Leib* la cui somiglianza con il mio corpo è garanzia di un possibile accordo intenzionale, è preferibile una soluzione concretamente dialogica come quella kantiana, dove l'altro non è semplicemente un corpo che segue cinestesi simili alle mie, ma è piuttosto il *fine* razionale della mia intenzione comunicativa, rispetto alla quale ogni *mezzo* linguistico può essere lecito.⁷³ Inutile forse sottoli-

⁶⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, § 116; cfr. G. Semerari, op. cit., p. 165.

⁶⁸ Cfr. J. Wisdom, op. cit.; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 166-167.

⁶⁹ Cfr. N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Boringhieri, Torino 1958, pp. 120, 132 e ss; G. Semerari, op. cit., pp. 165-166.

⁷⁰ Sulle difficoltà legate ad una definizione di una *Langue*, che valga come *mathesis universalis*, sui gradi della somiglianza possibile tra emittente e ricevente, sulla normalità e l'anormalità dei protagonisti dei dialoghi, cfr. Ch. Morris, *Segni Linguaggio e Comportamento*, Longanesi, Milano 1949; C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1954, p. 48, n. 1; J. H. Van Den Berg, *Fenomenologia e Psichiatria*, V. Bompiani, Milano 1961, p. 135 e ss.

⁷¹ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 175.

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 179. Cfr. inoltre su questa conversione in senso kantiano nell'interpretazione dialogica dell'altro, P. Ricouer, *Kant et Husserl*, in "Kantstudien", 1954-55, p. 66.

neare ancora una volta come per il Nostro, non abbia senso alcuno in un orizzonte trascendentale di matrice linguistica far riferimento ad una presunta 'sostanza' linguistica, come ancora ad alcuna linguistica universale, che si dia come garanzia esclusiva in senso logico-formale per la buona riuscita della comunicazione tra le coscienze, che quel dialogo interpretano di fatto secondo modalità sempre nuove. Semerari:

La crisi del sostanzialismo è anche la crisi delle strutture logiche necessitanti, dalle quali l'esserci si trova pre-garantito in un ordine universale già costituito e definito e atemporale. Ove l'esserci sia incluso nell'orizzonte sostanzialistico, la comunicazione non può aver luogo, a motivo della struttura chiusa e autosufficiente della sostanza. In un mondo di sostanze, la comunicazione è un nonsenso, perché le sostanze non possono (né devono) comunicare. Se comunicassero, non sarebbero più sostanze. È questo il paradosso della comunicazione dal punto di vista sostanzialistico. D'altra parte, un mondo di *più* sostanze non può pensarsi. La sostanza o è unica e coincide col tutto o non è sostanza, come fu definitivamente dimostrato da Spinoza. Nel caso della sostanza unica e coincidente col tutto, la comunicazione *a fortiori* è impossibile; non si può ammettere nulla al di là o fuori di essa, che possa costituire l'*altro* col quale comunicare.⁷⁴

Quest'ultimo accenno al problema della sostanza e all'impossibilità teoretica di una sua determinazione in un contesto linguistico, che sia a sua volta fondato in senso trascendentale sull'idea di un dialogo che si rinnovi continuamente, non è casuale in *La lotta per la scienza*, perché risponde ad una lettura teoretica della storia della filosofia, in cui Semerari si concede ancora una volta una possibilità per attaccare Heidegger, in questo caso su un versante riconducibile ad una filosofia trascendentale del linguaggio. Come è noto, infatti, l'autorivelazione dell'Essere, come ancora la sua epifania, è possibile secondo l'autore d'*Essere e Tempo*, ad una sola condizione, ovvero che si faccia *silenzio*. Questo silenzio, davvero 'autentico',⁷⁵ è tutto finalizzato ad un ascolto, come sappiamo poetico, ma la sua possibilità, cioè la possibilità di questo ascolto, implica al tempo stesso la cancellazione di tutto l'ordine del discorso metafisico, che ha deviato continuamente nelle sue descrizioni di un *noumeno* comunque irrapresentabile. Ma che si rimanga in silenzio, o si costruisca un altro castello metafisico in aria, bisogna con Semerari constatare che ogni volta che si parla di un *Essere*, la cui struttura costitutiva di senso presenti caratteri esclusivi da un punto di vista ontologico, non c'è critica possibile d'alcun linguaggio, che possa tenere. Data una sostanza come fondamento di ogni fenomenologia, o si ammette un'armonia prestabilita da un punto di vista dialogico, oppure è materialmente impossibile parlare, a qualunque titolo, di un linguaggio. Per Semerari, dopo Spinoza:

[...] scoppia il conflitto tra sostanzialismo e comunicazione, al punto che non lo si comporrà se non col ricorso o a soluzioni mitiche, come l'armonia prestabilita di Leibniz (importantissimi, da questo punto di vista, i tentativi leibniziani di creare un linguaggio artificiale universale!) e l'Io trascendentale di Fichte -, o alla fede pragmatica, - la *credenza* humeana nella esistenza del mondo oggettivo nel quale sono inclusi gli altri, principio e termine delle nostre comunicazioni.⁷⁶

A questa fenomenologia delle rivelazioni di una sostanza trascendentale Semerari oppone un'ontologia delle relazioni, che egli ripropone, anche in *La lotta per la scienza*, con le parole di Martin Buber, in contrapposizione teoretica con le posizioni ontologiche heideggeriane, dove l'*esserci* è ridotto all'ascolto di una trascendenza mistica, la cui *aletheia* va colta oltre i rumori inautetici della storia della metafisiche. Semerari:

⁷⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 180-181.

⁷⁵ Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 182.

⁷⁶ Cfr. G. Semerari, *ivi*, p. 183.

Il mondo ha due volti per l'uomo, in conformità al suo duplice modo d'essere. Duplice è il modo di essere dell'uomo, in conformità al dualismo delle parole-base, che egli può pronunciare. Le parole-base non sono singole, ma coppie di parole. Una parola-base è la coppia Io-Tu. Un'altra parola-base è Io-Esso [...] non v'è un Io in sé, ma solo l'Io della coppia Io-Tu e l'Io della coppia Io-Esso [...] essere Io e dire 'Io' sono una stessa cosa. La stessa cosa è dire 'Io' e dire una delle sue parole-base".⁷⁷

Alle filosofie del linguaggio che credono ancora ad una lingua universale, sostanza di tutte le possibilità dialogiche, Semerari con Paci opporrà in senso teoretico una *filosofia della relazione*, utile ad una rigorosa comprensione dei modi in cui si può determinare e dare un linguaggio concreto, che leghi insieme i diversi interpreti delle sue possibilità semantiche. Semerari, sempre leggendo il Buber d'*Il principio dialogico* scriverà:

Dunque, io sono originariamente parola, cioè espressione, trascendenza, relazione col Tu e con l'Esso e *il mondo è quale io ne posso parlare sul fondamento delle parole-base*.⁷⁸

Il dialogo tra le coscienze e le relazioni che lo rendono possibile corrispondono ad una sorta di dimensione trascendentale, che rende poi possibile le forme diverse di linguaggio. Ogni dialogo, come ancora ogni relazione della coscienza si determineranno a loro volta a partire dai contesti e dalle situazioni particolari, in cui di volta in volta si svolgeranno. L'Io ed il Tu di questo dialogo potranno anche non intendersi, almeno immediatamente, ma la loro comprensione si realizzerà nel corso del tempo, date nuove situazioni, che siano diversamente determinanti da un punto di vista dialogico.⁷⁹ D'altra parte il fatto che il grado di comprensione in un rapporto dialogico tra due persone non sia necessariamente speculare, ma si costituisca regolarmente su una mancata sincronia tra i due soggetti dell'incontro, è un altro elemento trascendentale di una variante dialogica relazionale. È forse il dialogo, si domanda Semerari, uno dei modi della relazione che si sottrarrebbe al secondo principio della termodinamica, quello in cui si ricorda come in ogni processo si consumi una certa quantità d'energia?⁸⁰ Data una fenomenologia della comunicazione, questo consumo corrisponderà a quel margine d'incomprensione inevitabile, che restituisce ciascuno alla *solitudine* delle proprie ragioni incomprese. Semerari:

La comunicazione, dunque, non si risolve interamente in comprensione. Rimane sempre un certo residuo, che mantiene i comunicanti a una certa distanza l'uno dall'altro. Questo residuo è la *solitudine*. Oltre un certo limite, ciascuno di noi, pur nella socialità originaria dell'essere in relazione, rimane solo, sia perché non comprende l'altro sia perché l'altro non lo comprende: *la solitudine è implicata strutturalmente nella comunicazione perché la comunicazione implica una certa misura di incomprensione*. Lo stato di solitudine, del resto, si collega a quel processo entropico della comunicazione, che Wiener riconduce al secondo principio della termodinamica. C'è qualcosa che, nel comunicare, si consuma, va perduto per sempre, non può essere più ricostituito.⁸¹

⁷⁷ Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1958, pp. 9-10. Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 184.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹ Su un'interpretazione politica di questi margini dell'incomprensione dialogica, cfr. S. Weil, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, pp. 272. Sulle differenze ontologiche di natura temporale che separano l'esperienza dell'operaio da quella del datore di lavoro, cfr. G. Semerari, op. cit., p. 187.

⁸⁰ Su questa variante termodinamica dei principi che regolano la comunicazione, cfr. N. Wiener, op. cit.; cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 188-189.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 187-188.

La solitudine d'altra parte rappresenta il momento indispensabile in cui è possibile, in modo problematico e critico, iniziare a costruire la propria personalità:⁸² un'adesione completa alla lingua parlata e dettata dalle istituzioni porterebbe infatti ad una sclerotizzazione delle proprie possibilità dialogiche, alle quali si può tornare solo se si impara a fare *epoché* della propria partecipazione linguistica ai modi della comunicazione riconosciuta perché già istituzionalizzata. Ha ragione, dunque, Heidegger⁸³ quando afferma *criticamente* come non sia sostenibile un abbandono completo al *Man* della comunicazione, ma non ha torto nemmeno Husserl, quando richiama la coscienza europea di fronte alla crisi delle sue scienze, come ancora alla responsabilità e al coraggio critico necessari per superare la propria stanchezza, per restituirsi ad una comprensione problematica delle proprie posizioni rispetto alle istituzioni che hanno la pretesa di rappresentarle. D'altra parte, declinando sempre in senso linguistico il problema, Semerari ricorda come non ci sia *Langue* che non si concretizzi in una *Parole*, di cui è necessario essere responsabili in prima persona, in ogni momento in cui la si pronuncia. Semerari:

In altre parole, *la comunicazione è l'orizzonte della solitudine come principio e vita della responsabilità personale e la responsabilità, a sua volta, è la esigenza della unità e coerenza personali nell'attività relazionale della libertà*. La solitudine, in questo senso, adempie allo stesso compito che, a es., viene assegnato dalla moderna teoria del linguaggio, - da De Saussure in poi -, alla *parola* (creativo-individuale) rispetto alla lingua (collettivo-istituzionale) o, secondo le tendenze più recenti, al silenzio come riduzione a zero metodologica del linguaggio in vista di una sua fondazione più critica e concreta.⁸⁴

Le relazioni dialogiche costituiscono dunque un ulteriore elemento trascendentale, da declinare temporalmente in senso fenomenologico. Negli orizzonti di questo dialogo aperto, ogni 'Io' ed ogni 'Tu' appariranno come altrettante *emergenze* lungo il *continuum* dell'essere mondano a cui appartengono. Se poi l'Io e il Tu non si capiscono, se entrambi non riescono a comprendere fino in fondo il valore poetico di quei Greci, che meglio dei loro contemporanei metafisici, hanno saputo intuire la vera fenomenologia dell'essere-in-sé delle cose, tutto questo si deve certo alle loro difficoltà inautentiche nel fare silenzio, quando la Trascendenza gli parla, ma le stesse incomprensioni possono essere ricondotte alla circostanza entropica che regola i rapporti dialogici, per cui, pur ascoltando quanto ci viene detto o tramandato, qualcosa inevitabilmente si perde, che l'*ego cogito* delle rappresentazioni assolute lo voglia oppure no.

⁸² Cfr. G. Semerari, op. cit., p. 189. Cfr. inoltre K. Mannheim, *Sociologia sistematica*, Introduzione allo studio della società, Edizioni di Comunità, Milano 1960, p. 87 e ss.

⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Bocca, Milano-Roma, 1953, § 35.

⁸⁴ Cfr. G. Semerari, op. cit., pp. 194-5. Il riferimento alla maggiore *concretezza* di certi studi, è a J. Claude Piguët, *De l'esthétique à la métaphysique*, M. Nijhoff, Le Haye 1959, p. 51.

CAPITOLO III

IL DIALOGO AUTENTICO E LA QUESTIONE DEL POTERE

§ 1. Fenomenologia e marxismo. L'atteggiamento empiristico. *Filosofia e potere*, pubblicato nel 1973, rappresenta un momento particolarmente importante dell'intersecarsi delle numerose strade che il pensiero di Semerari aveva percorso fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta. In questo testo la domanda, maturata attraverso la lettura di Spinoza e di Schelling, circa la possibilità del rapporto fra l'infinito ed un finito che conservi la propria libertà trovano un loro tentativo di risposta in un complesso intreccio della fenomenologia con l'esistenzialismo e con il marxismo. Il pensiero di Enzo Paci rappresenta, naturalmente, un importante riferimento di questa convergenza. In *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, saggio che Semerari cita in una nota di *Filosofia e potere*, Paci traccia in maniera molto chiara tutti i punti possibili di contatto fra il pensiero di Marx e l'Husserl della *Crisi*. Semerari mette molto bene in evidenza, nel testo del 1973, in che cosa consista l'originalità del proprio discorso:

Certe fondamentali analogie e convergenze tra la fenomenologia della *Crisi* e il materialismo storico e dialettico sono state già evidenziate nel corso degli ultimi dieci anni. Ma, anche a tener conto delle differenze, rimane il fatto che, con la *Crisi* e con gli altri scritti husserliani che la preparano o le fanno da contorno – da *Idee II* a *Logica formale e trascendentale* e a *Esperienza e giudizio* – si compie la più grandiosa autocritica in senso materialistico della filosofia borghese moderna¹.

Ciò che interessa Semerari è, dunque, non una messa in parallelo di due filosofie, per mostrarne convergenze e differenze, ma il vedere come l'istanza materialistica lavori nel pensiero di Husserl, e come l'istanza fenomenologica possa lavorare nel pensiero marxiano. Agisce, in questo modo di lettura semerariano delle filosofie del passato, il principio della critica come trasformazione e come dialogo, che sorregge tutto l'impianto, come vedremo, del testo del 1973. L'immagine che ne risulta è quella di un pensiero non fissato, di un pensiero inquieto, movimentato dalle proprie domande di partenza e capace di tornare sui propri passi e contraddire se stesso. Non si tratta tanto di rendersi conto che le analisi di Marx sono "per molti lati di tipo fenomenologico"², o che, al contrario, alcuni aspetti del pensiero di Husserl possano essere considerati materialistici, quanto di evidenziare come l'istanza materialistica o quella fenomenologica possano *lavorare*, dialogare l'una con l'altra e trasformarsi a vicenda. Fenomenologia e marxismo divengono, dunque, reciprocamente, *strumenti* di lavoro, strumenti di autocritica, attraverso i quali il pensiero può ripensare se stesso rimanendo in vita. Questa prospettiva Semerari la ottiene attraverso il suo particolarissimo modo di guardare alle filosofie del passato, che rimane costante, in tutta la sua opera e che consiste nel considerare un pensiero più a partire dalle sue domande che dalle risposte a cui esso giunge. Il pensiero considerato rimane, in questo modo, vitale: questa vitalità è determinata dal fatto che, visto a partire dalle proprie domande, un pensiero non perde il contatto con il proprio momento di origine, con la fonte delle problematiche a cui

¹ Semerari, *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari, 1973, pp. 117-118.

² Cfr. Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e Husserl*, in aut-aut, n. 73, 1963, p. 17.

esso costituisce un tentativo di risposta. Quello che Semerari realizza è, dunque, come spesso avviene nelle sue indagini storiografiche, un duplice tipo di rapporto. In primo luogo si tratta del rapporto fra fenomenologia e marxismo, che non è una schematizzazione storiografica, ma un rapporto *vivo*, in cui due filosofie dialogano fra loro mettendosi reciprocamente in discussione e agiscono, reagiscono l'una rispetto all'altra. Ma questo rapporto si realizza attraverso un secondo rapporto che è quello del pensiero con la propria origine extrafilosofica. Questa esigenza di ricollegare il pensiero con la propria origine è ciò che marxismo e fenomenologia hanno in comune e che, quindi, rende possibile il loro dialogo, come se la domanda di partenza, al di là delle risposte storicamente date, fosse la stessa.

Già nel 1965, in *La lotta per la scienza*, Semerari accomunava fenomenologia e marxismo per una "comune matrice criticistica". Queste correnti di pensiero, egli diceva, prendono spunto dalla ricerca kantiana della sintesi a priori, ma si liberano dei "limiti ristretti del kantismo". La ricerca della sintesi a priori diviene, nella fenomenologia e nel marxismo, ricerca della matrice umana delle oggettività:

In tal senso, si può riconoscere alla fenomenologia e al marxismo una essenziale funzione terapeutica nei riguardi della schizofrenia della civiltà contemporanea e della falsa coscienza dell'uomo contemporaneo, in cui si ripete in qualche modo il dramma della *coscienza infelice* medioevale descritto da Hegel e che è la perdita di se stesso come polo di riferimento originario e finale della propria oggettivazione scientifica e tecnica, è la perdita della possibilità che l'uomo si costituisca e conservi come soggetto, vale a dire come responsabile di se stesso e del suo essere al mondo³.

Questa esigenza, comune al marxismo e alla filosofia, di riconnessione del pensiero con le domande a cui esso costituisce risposta, con l'orizzonte problematico da cui esso scaturisce, è quello che in *Filosofia e potere* Semerari chiama *atteggiamento empiristico*. L'atteggiamento empiristico consiste nell'esigenza di un ritorno al lato umano della filosofia, il che significa, a sua volta, l'esigenza di porre, in maniera nuova, la questione del trascendentale. L'atteggiamento radicalmente empiristico costituisce la domanda comune di filosofia e marxismo, sulla base della quale essi possono instaurare un dialogo e mostrarsi l'un l'altro le vie del ritorno alla propria radice umana. Questa istanza di riconnessione costituisce, dice nell'*Introduzione*, una scelta di base per una pratica filosofica che non sia solo descrizione o giustificazione dell'esistente, ma che si ponga, rispetto all'esistente in modo da problematizzarlo. Si tratta di una "scelta pratica di colui che la produce secondo una determinata collocazione e prospettiva storico-sociale"⁴. Ciò che fenomenologia e marxismo hanno in comune sta, dunque, prima delle filosofie come pensiero costituito, ossia nella scelta pratica – e dunque al livello dell'esistenza, prima che del pensiero – di un atteggiamento nei confronti dell'esistente di non accettazione incondizionata. La filosofia, dice Semerari, è stata storicamente intesa o come descrizione o come problematizzazione dell'esistente:

Nel primo caso la filosofia ratifica "razionalmente" l'ordine dato (naturale, sociale, storico, culturale, ecc.) ignorandone o pacificandone le contraddizioni in un sistema in se stesso e per sempre compiuto; nel secondo non ritiene l'ordine dato aprioristicamente garantito nella propria razionalità e lascia che le contraddizioni esplodano sino al limite oltre il quale l'ordine "salta", si decompone e ciò che era accettato come ovvio, del tutto logico e senza alternative, appare opinabile, persino assurdo, un possibile che si è realizzato ma che, di per sé, non può escludere in linea di principio né vietare di fatto il realizzarsi di nuove, anche opposte, possibilità⁵.

³ Semerari, *La lotta per la scienza*, Silva, Milano 1965, p. 123.

⁴ *Filosofia e potere*, cit., p. 10.

⁵ Ivi, p. 9.

La scelta fra questi due atteggiamenti filosofici è una scelta pratica, prerazionale, che precede la pratica filosofica stessa. Scegliere fra questi due atteggiamenti non è la soluzione teorica di un problema, ma riguarda la modalità secondo cui scegliamo di porci nei confronti dell'esistente. Si tratta della scelta fra l'accontentarsi di risposte già date, che si possono solo collezionare e commentare, e il domandare, come atteggiamento critico di apertura della possibilità del nuovo. Non si tratta di una scelta indifferente, perchè in essa ne va della libertà dell'uomo e della possibilità di assumersi la responsabilità del processo di ricerca della verità. Riecheggia, in questo discorso di Semerari, l'idea dello Schelling delle *Lettere filosofiche* di un orientamento pre-filosofico della filosofia, che è scelta della libertà e della problematicità dell'uomo. La scelta pratica deve essere poi, successivamente, supportata da un "apparato tecnico con il quale una filosofia viene impostata e opera"⁶. Questo orientamento è ciò che in queste pagine Semerari chiama *filosofare dal basso* o *atteggiamento empiristico*:

(...) credo che uno dei compiti più urgenti della filosofia di oggi sia l'acquisizione e il consolidamento di un atteggiamento radicalmente empiristico, coincidente con l'*assunzione dell'uomo a principio della filosofia* (principio sia nel senso di cominciamento che nel senso di fondamento), *dell'uomo così come esiste, col suo corpo, col suo tempo, con il suo spazio, con la sua società, con il suo inconscio, con la sua eredità biologica, col ricordo del suo passato, con la volontà del suo avvenire, con la sua salute, con la sua malattia, con le sue possibilità positive ma anche con le sue possibilità negative e autodistruttive*⁷.

§ 2. Filosofare dal basso. Il trascendentale che si incontra quando si assume questo atteggiamento empiristico è, però, tutt'altro che un pacifico punto di arrivo: ciò a cui si giunge non è un soggetto astratto e generale, ma l'uomo, con la sua corporeità, con la sua temporalità, con il proprio orizzonte di possibilità e di impossibilità, con la sua possibilità di scegliere di orientarsi verso se stesso piuttosto che verso un'astratta entità metafisica.

Ciò a cui si giunge in questo movimento attraverso il quale la filosofia cerca la propria radice è il soggetto immerso nella relazione o, meglio, come Semerari specifica, nelle *transazioni*, con il mondo:

"Filosofare dal basso" significa compiere un'assunzione empiristica per la quale l'uomo nella sua materialità storicamente determinata è il principio della filosofia, la filosofia si esplica come ricerca sostenuta da ipotesi falsificabili non meno che verificabili e coincide con la descrizione e il progetto delle multiple relazioni transazionali tra uomo e mondo⁸.

Il termine transazione, cioè, indica con più chiarezza di quello di relazione il fatto che uomo e mondo non si pongano l'uno di fronte all'altro come due cose indipendenti che ad un certo punto entrano in contatto, si incontrano in un rapporto. Il rapporto fra uomo e mondo è un fatto strutturale e costitutivo, il che vuol dire che in esso ne va della loro struttura ontologica. L'essere dell'uomo e quello del mondo non precedono, cioè, le relazioni transazionali, ma sono il loro risultato.

Semerari scrive, riprendendo ancora una volta il pensiero di Schelling:

L'uomo è il mondo stesso a un certo livello e a una certa fase della sua evoluzione e il rapporto fra l'uomo e il mondo è il rapporto tra diversi livelli e tempi della evoluzione e del processo⁹.

⁶ Ivi, p. 10.

⁷ Ivi, p. 40.

⁸ Ivi, p. 10.

⁹ Ivi, p. 49.

Il nuovo empirismo che viene proposto ha dunque la particolarità di non avere come punto d'arrivo un *fatto*. Il trascendentale come insieme delle transazioni possibili fra uomo e mondo non è un *fatto*, ma piuttosto, insieme, un *limite* e un *progetto*. Il termine *empirismo* ritrova, così, nel discorso di Semerari, la sua origine etimologica:

Nell'uso, che io faccio, del termine 'empirismo', intendo recuperarne la etimologia più antica, che risale alla filosofia greca: l'empirismo come atteggiamento filosofico fondato sulla *empiria*, sulla esperienza vissuta, sul processo di una ricerca aperta ed esposta alla provvisorietà di ciò che si tenta e si prova, sostenuto da ipotesi che potranno essere verificate ma potranno anche essere falsificate¹⁰.

La prospettiva "dal basso" che si propone alla filosofia è ciò che precede, come sua condizione limite di possibilità, la costituzione del "fatto", è, dunque, la prospettiva del trascendentale come limite problematico di costituzione.

L'idea del trascendentale come, contemporaneamente, fondamento e limite del progetto filosofico, è il *radicalismo* che tiene insieme, come Semerari mostra bene nelle due prime epigrafi con cui si apre *Filosofia e potere*, il pensiero di Marx e quello di Husserl. Questo trascendentale, che coincide con la problematicità dell'esistenza dell'uomo e delle sue transazioni con il mondo è la base della discussione del rapporto fra filosofia e potere.

§ 3. Il potere e la possibilità. La questione del potere, del modo in cui esso può essere inteso, è il tema centrale del testo del 1973, e si presenta come culmine di tutta una serie di problematiche attinenti alla questione della scienza e della tecnica affrontate, negli anni Sessanta, in *Scienza nuova e ragione* e in *La lotta per la scienza*. La questione del potere, così come Semerari la pone, è una questione di rapporti, di relazioni. L'operazione che egli compie nel testo del 1973, è quella di fare slittare, lentamente, nel corso del suo discorso, il concetto di "potere" da un significato ad un altro. Potere significa sicuramente, in primo luogo, assunzione del controllo su qualcuno o su qualcosa, ma questa assunzione di controllo può avere un doppio esito: assumere il controllo di qualcosa può voler dire bloccarlo nel suo essere o, al contrario, riconsegnarlo all'orizzonte della possibilità, poiché se controllo qualcosa posso prendermi la responsabilità di farlo essere altrimenti da quello che è. Il concetto di responsabilità funge dunque da ponte, da termine medio, in questo tentativo di riconnessione fra potere e poter essere, fra potere e possibilità. Il potere, scrive Semerari, è, fondamentalmente "partecipazione alla presa delle decisioni" e partecipare alla presa di una decisione vuole dire assumersene la responsabilità.

Se potere è "partecipazione alla presa di decisioni" (...), oggetto di una filosofia critica del potere sono quelle strutturazioni che, ipostatizzando il potere in una entità a sé stante e indipendente, restringono o bloccano o escludono la partecipazione ai processi decisionali di coloro che a tali processi sono interessati e ne sono destinatari.¹¹

Quando invece, assumere il potere di qualcosa significa impedirne il divenire, il potere diviene potere alienato, reificazione, e sfocia nella perdita di controllo e nella deresponsabilizzazione: il poter essere si trasforma in questo caso nell'essere in potere. La questione del potere si intreccia, dunque, con la questione ontologica: l'essere in potere è il blocco in un determinato stato dell'essere o, che è lo stesso, in un processo d'essere che mi trascina con sé senza che di questo mutamento io sia il soggetto, senza che io ne abbia controllo o che di esso possa assumermi la responsabilità; il potere essere

¹⁰ Ivi, p. 44.

¹¹ Ivi, p. 12.

è legato invece all'idea di un essere del cui divenire l'uomo è artefice e responsabile. La questione del potere è la questione non tanto del dilemma fra essere e divenire, ma quella della disalienazione attraverso la tensione ad un essere del cui divenire io sia soggetto responsabile.

Interessante a questo proposito è il capitolo quarto di *Filosofia e potere* intitolato *Il marxismo 'aperto' nelle democrazie popolari* in cui Semerari si sofferma sulla necessità e sulla possibilità di un "marxismo aperto" in cui la storia non divenga, hegelianamente, "processo senza soggetto" e i rapporti di potere non vengano bloccati nel loro essere e sottratti alla possibilità del mutamento responsabile:

Una prospettiva, che si muova, come deve muoversi quella marxista, in una direzione decisamente antiborghese e, quindi, antihegeliana, richiede l'adozione di un impianto logico affatto diverso, richiede, soprattutto, da una parte, una diversa articolazione del rapporto ragione-realtà (...) e, dall'altra, una diversa interpretazione della funzione da assegnare alla filosofia, che non deve soltanto comprendere il mondo, essere cioè *teoria* o *descrizione* dello stato di cose esistente o della storia finora trascorsa, ma deve pure mutarlo, divenendo *progetto* del futuro nelle sue possibilità¹².

In questa prospettiva il potere viene interpretato come possibilità del progetto, dunque della critica e del mutamento di ciò che si presenta sotto forma di un essere al di là dell'umano.

La filosofia critica, il filosofare dal basso, reagisce dunque al potere alienato, a ciò che ci tiene in potere, sottraendo la responsabilità e tende verso il potere come possibilità di fare, di interagire, di progettare responsabilmente. Molto bella e indicativa dello spirito del testo del 1973 è, a questo proposito, la dedica con la quale esso si apre:

Questo libro è idealmente offerto ai giovani delle scuole e delle università – agli americani di Berkeley, ai cinesi della rivoluzione culturale, ai cecoslovacchi della primavera di Praga, ai francesi del maggio '68, a tutti gli altri – che, traducendola in azione, hanno provato come la cultura possa diventare critica vissuta e vivente di ogni potere reificato, strumento di dominio dell'uomo sull'uomo¹³.

La questione fondamentale del testo, quella in cui si gioca il rapporto fra filosofia e potere, è quella della alienazione. Lo strumento che Semerari fornisce contro le situazioni di alienazione è quello del filosofare dal basso, dell'atteggiamento empiristico, come possibilità di recupero del trascendentale, che non è, però, un fatto, un definitivo punto di arrivo. L'empirismo radicale, di cui si parla nel testo del 1973, non è il dogmatico pensare di potere arrivare ad un fatto ultimo e definitivo, ma al contrario, il tentativo di rimanere all'interno della problematicità dell'uomo e delle sue transazioni con il mondo. In questo movimento dal basso, la filosofia non cerca dunque un punto di arresto, ma diviene pensare vivente, risposta alle situazioni, assunzione responsabile del potere come essere in grado di rispondere in prima persona. Per questo motivo l'atteggiamento empiristico si incontra, nel testo, con lo *scetticismo*. Semerari spiega con molta chiarezza questa connessione fra empirismo e scetticismo nel paragrafo II del primo capitolo di *Filosofia e potere*:

(...) lo scetticismo ha giocato un ruolo decisamente importante nella lenta scoperta filosofica della soggettività umana come centro di giudizio e, quindi, della sua funzione imprescrittibile e determinante nella costituzione di ciò che si dice verità¹⁴.

¹² Ivi, p. 166.

¹³ Ivi, p. 5.

¹⁴ Ivi, p. 51.

Lo scetticismo diviene, dunque, l'atteggiamento di rifiuto di certezze pre-date, il tentativo di verifica che riporta la soggettività umana all'interno del processo di ricerca della verità. Lo scetticismo inteso in questo senso non è quindi, necessariamente, una posizione negativa, alternativa e opposta alla ricerca della certezza. Scrive Semerari:

Si può, dunque, sostenere in buona fede che lo scetticismo è soltanto una posizione negativa? che è soltanto un errore filosofico dal quale ci si deve incondizionatamente affrancare? O non, piuttosto, bisogna chiedersi come sia realizzabile una certezza tale che su di essa non possa aver ragione lo scetticismo e se possano esserci asserzioni la cui verità sia al riparo da ogni dubbio? (...) È corretto e probò l'atteggiamento filosofico che prende sul serio la requisitoria dello scettico e ritiene che una certezza non può considerarsi intrinsecamente garantita ove non abbia resistito o non riesca a resistere a quella requisitoria¹⁵.

La filosofia deve dunque tenere in conto ciò che l'atteggiamento scettico porta in luce rispetto al problema della certezza, al problema della verità. Lo scetticismo, dice Semerari, si è storicamente manifestato mettendo in luce tutta una serie di dualismi che mettono in crisi la certezza della verità. I dualismi "classici" messi in evidenza dallo scetticismo sono quello di conoscenza ed essere, di pensiero e mondo, di persona e società. Mostrando questi dualismi come persistenti in filosofie che pretendono all'unità, lo scetticismo si pone come alternativa alla filosofia mettendo in crisi la questione della verità.

Tutto questo discorso è volto al tentativo di sciogliere questa opposizione rigida tra certezza e scetticismo, per instaurare, ancora una volta, una possibilità di dialogo, una possibilità di rapporto in cui l'una trova nell'altro le proprie ragioni, e viceversa.

Scrive Semerari:

Se vi sono buone ragioni per rifiutare i dualismi nella versione metafisica, è opportuno non dimenticare che, dietro di essi, può nascondersi il riconoscimento, assai meno discutibile, di una certa 'distanza' qualitativa sussistente tra pensiero e mondo, tra percezione e percepito, tra memoria e oggetto del ricordo, tra ciascun io e ogni altro io (e, al limite, la intera società) Se si tiene conto di questo, come non si rimane, inermi, esposti alle minacce dello scetticismo, in quanto se ne rispettano le motivazioni più profonde, così ci si apre la strada verso un tipo nuovo e diverso di certezza. Il problema dello scetticismo, in altri termini, è il medesimo problema della certezza che pretenda all'assolutezza e alla infallibilità¹⁶.

Lo scetticismo mostra dunque alla filosofia la differenza *qualitativa* fra percezione e oggetto percepito, ossia la loro irrevocabile distanza. Lo scetticismo critica, dunque, le certezze acquisite rammentando, riportando in luce questa distanza. Questo significa che lo scetticismo non è la critica di questa o di quella certezza, ma la critica di una certezza "certa" che pretende di coincidere con il proprio oggetto. La distanza fra il percepito e la percezione, la distanza fra il pensiero e il mondo è la condizione di possibilità della ricerca filosofica e di un sapere di cui ci si possa assumere la responsabilità. Quando si ritenga colmata questa distanza, nessun dialogo, nessuna ricerca, è più possibile che non sia la contemplazione o la ripetizione della certezza oramai acquisita.

§ 4. La metafisica-domanda come fondamento del dialogo. La distanza tra percezione e percepito dunque, nel discorso di Semerari, non si oppone alla certezza, bensì la rifonda: la certezza diviene una certezza responsabile e non assoluta, dunque capace di dialogo e

¹⁵ Ivi, pp. 51-52.

¹⁶ Ivi, p. 54.

passibile di confutazione. In questo modo il domandare diviene non più uno “stadio preliminare”, una sorta di “infanzia” della filosofia da cui essa esca una volta risolti i problemi. Il domandare diviene, al contrario, uno stato permanente della filosofia. Semerari chiarisce molto bene, nel testo del 1973 quale sia il domandare di cui qui si parla: non si tratta della domanda retorica né della domanda che l'esaminatore pone all'esaminando, poiché questi tipi di domanda hanno entrambi già in sé la propria risposta. Il domandare filosofico, egli spiega, è un domandare *autentico*, in cui si circoscrive un problema, dunque un insieme delle possibilità della sua soluzione, e si segnala, da una parte l'assenza di una risposta certa, e dall'altra la possibilità, il desiderio di una risposta. La domanda “autentica”, quella che non chiede risposte che già presuppone è l'apertura al dialogo, la convocazione degli altri con le loro possibili risposte al problema.

La filosofia che si costituisce come domandare permanente, in vista di una critica delle certezze acquisite, al fine di garantire la partecipazione al processo di acquisizione della verità, si costituisce, dice Semerari, come una *metafisica-domanda*:

Alla metafisica che si è chiamata *metafisica-risposta* e che è più o meno tutta la metafisica della tradizione, impiantata sulla credenza, nascosta o confessata, nella sussistenza di un ordine eterno e assolutamente stabile, iperuranio o terrestre, naturale o storico, trascendente o immanente, sistematica e infallibile conciliazione di tutte le antinomie di ogni conflitto, risposta assoluta e definitiva a ogni possibile domanda, subentra una nuova metafisica che si è chiamata *metafisica-domanda* e che è la presa di coscienza della problematicità strutturale dell'esserci e, quindi, del fatto che non vi è la risposta ultima che taciti per sempre il domandare, ma soltanto il rispondere come reagire attivo alle provocazioni e alle sfide della situazione che è la essenza stessa dell'esserci¹⁷.

Fare del domandare uno stadio permanente della filosofia significa, nel discorso di Semerari, certamente rinunciare ad accomodarsi in certezze già acquisite, ma anche, al contempo, non essere “in potere” della certezza ma al contrario fare della certezza un campo di cui ci si assume in prima persona la responsabilità. La domanda è, in questo senso, il momento del passaggio dall'essere in potere al poter essere. Non dunque rinuncia alla ricerca della certezza, ma volontà di una certezza non separata dall'oggetto e dal soggetto della domanda, volontà, dunque, di una certezza responsabile, alla cui costituzione il soggetto partecipa. Lo scetticismo, per questo, non rema contro la verità, ma tenta di scuoterla dallo stato di reificazione in cui essa diviene incapace di attingere al nuovo e di andare oltre se stessa, in cui il possibile, inteso non come evento di cui rimango in mesianica attesa, ma come ciò di cui posso assumermi la responsabilità, lascia il posto all'essere. Lo scetticismo è dunque protesta contro la verità non viva, scollegata dal mondo della vita, ma che al contempo assume, di essa, il potere.

Dice Semerari a conclusione del suo discorso:

Siamo partiti, chiedendoci quale certezza si debba costituire, perchè lo scetticismo non trionfi. Si può ora rispondere paradossalmente che la sola certezza, capace di non lasciarsi vincere dallo scetticismo, è la certezza che abbia assimilate le ragioni dello scetticismo e abbia, perciò, rinunciato a qualsivoglia pretesa di assolutezza e definitività¹⁸.

Questa certezza incerta è però anche la possibilità, da una parte, di un sapere “impostato sulle effettive possibilità dell'uomo” e, dall'altra parte, della “compartecipazione logica alla verità”. Il potere è possibilità di partecipazione, aveva detto Semerari nell'*In-*

¹⁷ Ivi, p. 75.

¹⁸ Ivi, p. 61.

troduzione e questa possibilità di partecipazione è garantita dallo scetticismo come critica e volontà di verifica dei pregiudizi e come evidenziazione della differenza qualitativa tra pensiero e mondo. Il dialogo fra scetticismo e certezza fa sì che essi lavorino l'uno nell'altro in modo da evitare di bloccarsi su se stessi. Come la certezza isolata dal domandare si blocca nella sicurezza di se stessa, così lo scetticismo che rinuncia alla ricerca della certezza si blocca nella sicurezza della inattingibilità della verità: in entrambi i casi il domandare conosce già la risposta e dunque si arresta. La certezza incerta, che si costituisce quando scetticismo e certezza fanno reciprocamente proprie le ragioni l'uno dell'altra, è dunque, nel discorso di Semerari, la condizione di possibilità di quello che egli chiama *dialogo autentico*:

(...) il dialogo *in senso proprio*, il *dialogo autentico* [è quello] ove le parti dialoganti ritengono i valori non precostituiti al di fuori ed indipendentemente dal dialogo, ma tali che possono essere costituiti solo attraverso il dialogo. (...) Il dialogo in senso proprio (...) coinvolge l'essere dei dialoganti, ne condiziona la formazione, ne definisce e modifica la costituzione. Il dialogo diventa, allora, un atto di compromissione ontologica (...) ¹⁹.

Questa idea del dialogo come atto di compromissione ontologica regge tutta la struttura del testo del 1973. La differenza qualitativa (fra percezione e percepito, o anche fra l'io e gli altri, o anche al livello dell'impianto del discorso, fra fenomenologia e materialismo) non determina il loro reciproco isolamento o la impossibilità del rapporto ma, al contrario, è la condizione di possibilità del loro dialogo, ossia della loro reciproca non solo relazione ma, in senso più profondo, costituzione, laddove si pensi il processo di costituzione non come qualcosa che avviene una volta per tutte, ma come continua, sempre possibile nel tempo, compromissione ontologica.

La metafisica-domanda, basata sulla certezza incerta e avente come proprio metodo il domandare e il dialogo autentico, pone dunque l'esserci come orizzonte e piano operativo della filosofia ma, dice Semerari, l'esserci non deve, come avviene nella filosofia di Heidegger, essere solo il punto di partenza della filosofia, ma l'orizzonte all'interno del quale essa si colloca e permane:

Ma il paradosso della problematicità dell'esserci, il paradosso metafisico è che l'esserci non può cercare la risposta alla propria domanda di stabilità, di sicurezza, e di certezza, se non suscitando nuova instabilità, nuova insicurezza, nuova incertezza, se non riconvertendo, insomma, le risposte in altre domande ²⁰.

Se il filosofare si configura come una metafisica-domanda, e si colloca nell'orizzonte della problematica non-coincidenza fra pensiero e mondo, esso non può essere che *presa di posizione* non neutrale. La filosofia si configura quindi come presa di posizione a proposito dell'esistente, ma a partire da una posizione, ossia a partire dall'esistente stesso. Scrive Semerari:

L'appartenenza dell'intellettuale e, soprattutto, del filosofo a una delle due parti in lotta non può significare abbandono passivo alle istituzioni in cui storicamente il movimento di classe si determina e alle corrispettive strutture di potere, proprio nella misura in cui l'intellettuale e il filosofo sono non *separati*, bensì organici al movimento stesso, rappresentandone la coscienza dispiegata e il livello di massima autoriflessione ²¹.

¹⁹ Ivi, pp. 77-78.

²⁰ Ivi, p. 76.

²¹ Ivi, p. 24.

Questo discorso della filosofia come presa di posizione a partire da una posizione tocca il complesso e complicato rapporto che nel materialismo marxiano si stabilisce fra struttura e sovrastruttura. A questo problema Semerari dedica, nel 1995 un lungo saggio che parte da un testo di Nicolao Merker il quale portava avanti l'esigenza di uscire dalle interpretazioni semplicistiche del rapporto fra sovrastruttura e struttura, che ne facevano, l'una determinazione dell'altra. Questa esigenza si traduce nel rifiuto, dice Semerari, dell'idea che le ideologie non siano altro che riflesso dei rapporti di produzione, e nella conseguente affermazione di una certa autonomia, dunque di una capacità critica delle formazioni ideologiche nei confronti dei rapporti di produzione²². Il saggio del 1995 è una puntuale analisi del rapporto che fra struttura e sovrastruttura si stabilisce nei testi di Marx. Semerari insiste qui, in particolare, leggendo alcuni passi della *Ideologia tedesca*, sulla differenza fra il modello idealista e quello materialista della storia. Vi sono in entrambi i modelli elementi che esercitano il dominio sugli individui e sulle formazioni ideologiche, fattori, cioè, da cui le formazioni ideali dipendono, ma nel caso del modello materialistico questi fattori sono "forze che sono state prodotte dagli uomini stessi sul terreno della produzione e dello scambio e che, però, per i modi in cui *finora* produzione e scambio sono avvenuti, sono sfuggite al controllo degli individui e sono diventate le forme di dominio imposte agli individui stessi"²³. Il materialismo tende quindi a collegare le produzioni ideali a fattori prodotti nella storia dell'attività umana, eliminando l'idea della dipendenza da elementi estranei all'uomo. La domanda circa l'origine della sovrastruttura sprofonda dunque più in basso, nella domanda circa l'origine della struttura, laddove però, sottolinea Semerari, si tratta di un'origine con la *o* minuscola:

Porre il problema dell'origine (con la *o* minuscola) è porre, piuttosto, il problema di come e perché si è costituito il rapporto di dominio, come e perché è accaduto che forze di produzione e di scambio sono, ad un certo momento, sfuggite al controllo dei produttori e si sono sovrapposte ai produttori stessi come un potere ad essi estraneo²⁴.

Il modello materialistico, dunque, è "la comprensione dei legami fra vita reale e vita della coscienza"²⁵: il materialismo è, nel discorso di Semerari, la critica dell'indipendenza delle costruzioni ideali dai rapporti di produzione, ma anche, nello stesso tempo, la negazione che questa dipendenza possa essere posta in termini di meccanico determinismo. In questo senso la filosofia diviene non enunciazione di verità, ma risposta e problematizzazione di un certo stato dei rapporti di produzione:

Ciò che il modello materialistico richiede è la trasformazione delle categorie da atti posizionali e ontologici (...) in strumenti di analisi e di interpretazione da riferire necessariamente non a se stessi bensì alle situazioni reali da rendere intelligibili²⁶.

Questo significa, dice Semerari, rovesciare il modo in cui il pensiero occidentale ha sempre pensato le categorie, ossia costituirle non come forme che spiegano il reale, ma come problematizzazione del reale, o meglio, come tentativo di restituire la realtà, bloccata in un certo stadio dei rapporti di produzione, alla processualità storica ed alla responsabilità dell'uomo. In questo saggio si vuole sottolineare, da una parte, la profonda dipen-

²² Cfr. Semerari, *Il modello materialistico. Marx e la storia della filosofia*, in *Pensiero e narrazioni. Modelli di storiografia filosofica*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari, 1995, pp. 87 e segg.

²³ Ivi, p. 135.

²⁴ Ivi, p. 137.

²⁵ Ivi, p. 139.

²⁶ Ivi, p. 157.

denza delle costruzioni ideali dalla realtà storica a partire dalla quale esse nascono e, dall'altra, mostrare come questo rapporto non sia però da concepire come una meccanica dipendenza. Le costruzioni ideali, cioè, non devono essere intese come un "effetto" della realtà storica. In tal modo, si resterebbe bloccati ad un universo di "fatti": da un parte il "fatto" della realtà storica, dall'altra il "fatto" della costruzione ideale e dall'altra ancora il "fatto" della loro dipendenza. Al contrario il rapporto fra realtà storica e costruzione ideale è finalizzato alla assunzione della responsabilità sul reale, alla possibilità di intervenire su di esso, riscoprendolo come prodotto della attività umana e, dunque, restituendolo alla attività umana ed alla processualità della sua possibilità di mutamento: il problema di questo rapporto è dunque il problema del potere inteso come problema della uscita dagli stati di alienazione. A questo proposito Semerari cita il passo della *Prefazione* del 1859 alla *Critica dell'economia politica* in cui Marx afferma la mancanza di perfetta sincronia fra il mutamento delle costruzioni ideologiche e quello dei rapporti di produzione: questo significa, dice Semerari, che benché vi sia rapporto fra ideologia e rapporti di produzione, questo rapporto non va inteso nei termini di una corrispondenza speculare. Il fraintendimento della relazione fra rapporti di produzione e costruzioni ideologiche, costituisce, secondo Semerari, uno dei rischi maggiori del modello materialistico della filosofia, per non incorrere nel quale è necessaria una attenta analisi della lettera del pensiero di Marx, in cui lo schiacciamento deterministico del livello della sovrastruttura su quello della struttura è puntualmente evitato.

Nella parte finale di questo saggio degli anni Novanta, si fa riferimento ad un secondo rischio del materialismo, che consiste nel sottovalutare, nel processo della costruzione ideale, il ruolo fondamentale della individualità del filosofo:

Il pericolo è la possibile interpretazione della singolarità del filosofo (o dei filosofi) come mero epifenomeno della situazione economico-sociale di una data epoca²⁷.

Per non incorrere in questo secondo pericolo è importante, secondo Semerari, operare una mediazione fra il modello materialistico e quello esistenzialistico di filosofia:

Se, nei confronti della storiografia di tipo esistenzialistico, le ragioni del modello materialistico sono molteplici e valide, è innegabile che non può essere tollerato, ove avvenga, l'eccesso opposto di esaltare il livello dell'essere sociale fino al punto di oscurare o occultare il peso della singolarità vivente del filosofo²⁸.

La filosofia è dunque, in questa prospettiva, presa di posizione dell'individualità del filosofo all'interno di una situazione, alle cui domande la filosofia costituisce una risposta.

La collocazione di colui che filosofa nell'esistenza, nella storia, non significa, dunque, abbandono ad essa, al suo corso, ma segnala il punto di vista dal quale il rapporto critico con l'esistente si svolge. Si tratta di una critica dell'esistente dal basso, dall'esistente stesso e che per questo motivo non abbandona mai l'orizzonte della possibilità in favore di una presunta assoluta certezza. Il materialismo moderno, si dice, in *Filosofia e potere*, ha come proprio fondamento l'idea che la filosofia sia innanzi tutto *presa di posizione* nei confronti dell'esistente. Prendere posizione vuole dire rapportarsi criticamente all'esistente a partire da esso, quindi sottrarsi al suo potere che inibisce la capacità di partecipazione e di responsabilizzazione.

²⁷ Ivi, p. 171.

²⁸ Ivi, p. 172.

Per soddisfare a queste esigenze, dice Semerari, un “materialismo modernamente inteso” deve soddisfare a due condizioni minime che sono:

a) la eliminazione di ogni trascendenza e b) la esclusione della esistenza di qualcosa di conoscibile al di là della natura e della storia e della loro connessione²⁹.

Questo vuol dire che il materialismo modernamente inteso non deve tendere, rigidamente, verso una realtà di fatto come punto di arrivo del processo di demistificazione dell'idealismo. Se la realtà di fatto, la natura come realtà materiale, è intesa come assoluta e opposta all'idea, diventa anche essa una trascendenza di fronte alla quale non vi è alcuna possibilità di rapporto. Dice Semerari:

La verità obiettiva, non è meno *prodotta* di quanto non sia *trovata*: è trovata, nella misura in cui i suoi referenti sono cose, situazioni, dati, oggetti iscritti nel mondo naturale e godenti di indipendenza fisica rispetto alla coscienza umana, ma è prodotta nella misura in cui essa non preesiste, essendone il risultato, ai processi conoscitivi attraverso i quali, secondo relatività storica, le cose, le situazioni, i dati, gli oggetti, indipendenti dalla coscienza umana, vengono individuati e definiti dalle ideologie scientifiche³⁰.

Già in un saggio del 1952 Semerari distingueva il materialismo marxiano dal materialismo dialettico sovietico. Il materialismo dialettico sovietico, legato al particolare stadio di sviluppo della Russia prerivoluzionaria, parte dalla tesi che solo alla materia deve essere riconosciuta l'esistenza. Al contrario, dice Semerari, il materialismo marxiano ha l'uomo come proprio fulcro:

Nell'uomo il centro, l'unico pensiero di Marx. La dottrina di Marx si esaurisce per l'intero nell'analisi del processo storico onde l'umanità costruisce se stessa. La prospettiva economicistica, lungi dal costituire un'indicazione di pretto materialismo, enuncia il proposito di riprendere la storia dell'uomo dalle fondamenta, dal punto più basso dal quale essa origina e senza del quale minimamente si sostiene³¹.

L'assetto economico sociale a cui Marx appartiene e che egli assume come punto di vista ha già acquisito quelle competenze tecnico-scientifiche che consentono una manipolazione della natura ed un superamento del rigido dualismo uomo-natura: fra uomo e natura si è già instaurato quel rapporto di reciproca compromissione ontologica che Semerari chiama relazione. Il problema di Marx, dice Semerari, è quello di problematizzare questa capacità di manipolazione e di studiarne gli effetti sull'esistenza umana. Nella Russia pre-rivoluzionaria, invece, il problema dell'uomo non può ancora essere posto in termini radicali poiché “trova di fronte a sé, non del tutto domato con strumenti perfezionati di tecnica industriale, il mondo delle forze naturali, della materia in movimento”³². Troviamo in questo saggio del 1952 l'impianto teorico che sorregge *Filosofia e potere*, ossia il legame della posizione del problema dell'uomo con il progresso tecnico scientifico e il *potere* acquisito sulla natura. Il problema dell'uomo, cioè, si pone con tanta più urgenza quanto è il potere che, ad un dato stadio di sviluppo, egli acquisisce nei confronti della natura.

Natura e coscienza vanno dunque studiati nel loro reciproco movimento di continua costituzione, al di là delle rigide opposizioni che bloccano la possibilità del rapporto. Si

²⁹ *Filosofia e potere*, cit., p. 87.

³⁰ Ivi, p. 85.

³¹ Semerari, *Sul materialismo dialettico sovietico*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, anno XXIX, terza serie, 1952, p. 474.

³² Ivi, p. 475.

tratta dunque, ancora una volta, di evidenziare dei dualismi ma in modo tale da lavorare sulla relazione degli elementi più che sulla loro rigida opposizione.

Tutto il lavoro del 1973 è un saggio dell'uso della relazione non come concetto da studiare, teoreticamente o storicamente, ma come *strumento di lavoro* del pensiero. Riflettere sulla relazione di due elementi qualitativamente differenti come coscienza e natura, vuole dire vederli non come già costituiti, ma nel momento della loro costituzione, mai ultimata e sempre in corso. Questo significa passare da una logica dell'essere ad una logica del possibile, dell'avvenire sempre aperto in cui qualcosa viene ad essere. L'avvenire che si apre è quello della "razionalità" possibile del rapporto fra l'uomo, la natura e gli altri uomini:

I rapporti degli uomini con la natura e con gli altri uomini possono essere considerati chiaramente razionali solo quando il processo produttivo, che è il processo stesso di produzione e riproduzione della esistenza umana, non controlli più l'uomo ma ne sia controllato e diretto³³.

La questione della relazione fra uomo, natura e gli altri uomini è, dunque, ancora una volta, la questione del potere, che si collega alla questione del soggetto e a quella della alienazione. Il materialismo è tentativo di realizzazione del controllo del dominio cosciente dei risultati della produzione umana e dunque critica e tentativo di decostruzione di ogni rapporto irreversibile di potere³⁴. Scrive Semerari:

Il potere capitalista è vinto non se gli si sostituisce il *potere* comunista, ma solo se si procede realmente (praticamente) all'abolizione di ogni rapporto irreversibile di potere³⁵.

Abolizione dei rapporti irreversibili di potere significa che tutto ciò che regola i rapporti fra l'uomo, la natura e gli altri uomini può essere ridiscusso ed eventualmente ripensato. Umanizzare e storicizzare le modalità di rapporto significa non delegare la responsabilità di esse a qualcosa di naturale o di sovranaturale, ma farne responsabilità umana.

Semerari nel testo del 1973 concorda con Paci nell'individuare nel rapporto fra scienza e bisogno umano uno dei più importanti punti di contatto fra materialismo e fenomenologia. Si parla, in questo senso, di atteggiamento anti-idealistico, chiarendo che il termine idealismo deve essere inteso in senso lato, non necessariamente legato alla corrente filosofica che normalmente è indicata con questo nome:

*C'è (...) idealismo tutte le volte che la filosofia sia analisi formale della scienza assunta come dato la cui validità è la sua stessa esistenza di fatto*³⁶.

L'idealismo così inteso, l'idealismo in senso lato, è dunque la resa della filosofia alla autonomia del fatto che deve essere solo da essa descritto o formalizzato. Dietro questo rapporto di formalizzazione idealistica si cela, dice Semerari, il tentativo di dissimulazione della *valenza tecnologica* della scienza, ossia della capacità della scienza di manipolazione della natura. La valenza tecnologica della scienza stabilisce un rapporto forte fra scienza e potere:

La implicazione tecnologica iscrive gradualmente, ma decisamente, la scienza naturale nell'intreccio dei rapporti capitalistici di produzione e di scambio, rendendola forza tra le forze agenti del mercato mondiale³⁷.

³³ *Filosofia e potere*, cit., p. 95.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 97.

³⁵ *Ivi*, p. 103.

³⁶ *Ivi*, p. 110.

³⁷ *Ivi*, p. 113.

L'idealismo, dunque, dissimula il fatto che la scienza, modernamente intesa, non è solo contemplazione o concezione della natura da formalizzare, ma azione, potere estremo sulla natura stessa. Per questo motivo, contrapporsi al modello idealistico del rapporto fra scienza e filosofia significa, dice Semerari, andare al di là della descrizione formale e della fondazione categoriale della scienza. Si tratta del porre la necessità di una fondazione precategoriale della scienza, e cioè del rendersi conto “del *perché* del suo costituirsi, del *potere sociale* di cui essa è fonte e, insieme, prodotto”³⁸.

La via di uscita dall'idealismo così inteso va ricercata in un rapporto diverso fra fatto e idea, fra scienza e filosofia:

Dall'idealismo si esce materialisticamente solo quando, abbandonati il formalismo e il positivismo, la scienza sia problematizzata sino al punto di riconoscerne le ragioni materiali a partire dai *bisogni umani reali*, di cui è, in linea di principio, soddisfazione razionale, e di vederne la specifica funzione alla quale assolve, con la propria organizzazione sintattica, nel processo di produzione e riproduzione della esistenza umana *così come tale processo è storicamente strutturato*, oggi, nell'ambito del mercato mondiale e nella dialettica di mercato mondiale e comunismo³⁹.

Il materialismo consente dunque di vedere la scienza naturale non disarticolata dalle sue funzioni di potere, come prodotto storico, umano, legato alla produzione di determinati rapporti di potere. Fondazione precategoriale della scienza significa non solo analizzare questi rapporti, ma riportarli alla loro origine umana, dunque alla non necessità del loro perpetuarsi. Il materialismo in questo senso si configura come critica dei rapporti di potere che si pongono come immutabili, non sottoponibili a discussione e mutamento e in questo atteggiamento esplicita, dice Semerari, la propria valenza politica, ossia prende apertamente una posizione. La valenza politica dell'idealismo è invece da esso negata ed occultata: dietro una neutrale e formale descrizione del fatto si cela la attestazione della sua immutabilità, della sua indipendenza dall'agire umano e, dunque, la produzione di una situazione non mutabile di alienazione.

In un saggio del 1980 Semerari spiega che esistono, nella storia del pensiero, due modelli di *scienza*. Il primo fa capo ad Aristotele, il quale sostiene che essa, come la filosofia, non va intesa come sapere pratico, ma piuttosto come sapere disinteressato: scienza e filosofia hanno, intese in questo senso, fini puramente contemplativi. Il secondo modello, che ha come proprio rappresentante, ad esempio, Francesco Bacone è, invece, quello che lega la scienza alla possibilità umana di acquisizione del potere sulla natura. In questo secondo modello: “La volontà tecnica, non la contemplazione filosofica, diventa la matrice della scienza”⁴⁰.

Questo secondo modello è quello caratteristico, dice Semerari, della società borghese-capitalistica la quale, da una parte, finalizza la scienza alla tecnica e alla produzione, e dall'altra occulta questo “impegno tecnico-produttivistico”, portando avanti l'idea di una scienza *neutrale*, il cui unico problema è costituito dalla correttezza del proprio apparato logico-formale. Questo occultamento della finalità della scienza rovescia il dominio umano sulla natura in forme di dominio dell'uomo sull'uomo. Questo problema, continua Semerari, costituisce il punto di aggancio del modello marxiano della scienza che emerge attraverso la critica dell'economia politica:

³⁸ Ivi, p. 115.

³⁹ Ivi, p. 111.

⁴⁰ Semerari, *La scienza come problema. Una introduzione*, in *La scienza come problema*, a cura di G. Semerari, De Donato, Bari 1980, p. 9.

Ciò che tematizza la critica dell'economia politica, nel suo specifico, non è il controllo e l'impossessamento della natura da parte dell'uomo come indifferenziato genere umano e nemmeno la struttura sintattica della scienza, ma la funzione di potere che la scienza esercita in quanto forza produttiva e riproduttiva del capitale ossia di un determinato, storico rapporto di dominio sociale⁴¹.

La critica dell'economia politica, si dice in questo saggio, mette allo scoperto l'intreccio fra dominio (della natura e sociale), e presunta universalità e neutralità della scienza, mostrando come quest'ultima sia finalizzata al perpetuamento di determinati rapporti di produzione.

La questione della scienza oggi va posta nei termini della critica dell'economia politica, disoccultando la relazione fra la scienza, la produzione e i rapporti di potere. Lavorando all'interno di questo nesso la critica della scienza è ben lontana, ad esempio, dal discorso heideggeriano, che considera l'epoca della tecnica come il momento del massimo oscuramento dell'essere:

Ma la logica della scienza e della tecnica di oggi è la stessa logica del mercato mondiale e dello Stato capitalistico, così come oggi mercato mondiale e Stato capitalistico si istituiscono e si impongono. Non dunque nel *nesso mistico* dei concetti e delle forme dello Spirito assoluto, non in un oscuro senso e destino della essenza Europa (con la sua variante dell'americanismo) né nella stessa scienza/tecnica quale metafisica della soggettività finalmente compiuta e, perciò, soppressa, bensì nella struttura attuale del mercato mondiale e nella struttura capitalistica e/o burocratica dello Stato contemporaneo bisogna ricercare la base reale dell'attuale 'filosofia' della scienza e della tecnica quali che siano le prospettive volta per volta assunte da tale filosofia. Una critica della scienza e della tecnica quali forze di produzione e di riproduzione del dominio borghese passa attraverso – e al limite coincide con essa – la critica del mercato mondiale e dello Stato capitalistico e/o burocratico⁴².

La questione della scienza, dunque, va affrontata oltre il discorso logico-formale, come questione del potere, come espressione della volontà di perpetuare un determinato assetto dei rapporti di produzione. Ciò che consente di affrontare in questi termini la questione della scienza è quello che Semerari chiama "atteggiamento materialistico".

§ 5. Husserl e l'atteggiamento critico. Il materialismo di cui Semerari parla in queste pagine è non una teoria, un insieme di pensieri già costituiti, ma piuttosto un metodo, una "giusta direzione" per affrontare la questione del potere.

L'estrapolazione dei termini idealismo e materialismo dal loro abituale riferimento storico, il fatto di riferirli piuttosto a due diversi atteggiamenti della filosofia nei confronti del *fatto* consente a Semerari di parlare di una *conversione* nel corso dell'opera di Husserl, dall'atteggiamento idealistico delle *Ricerche logiche* all'atteggiamento materialistico della *Crisi*. Semerari mostra, nel terzo capitolo del libro del 1973, come questa "conversione" sia in realtà frutto di una ricerca coerente, condotta dalla fenomenologia husserliana sin dai suoi inizi, che tende ad andare oltre il fatto, verso la sua costituzione, cioè verso le sue condizioni di possibilità:

Il progetto della fenomenologia s'identifica con la rivendicazione della soggettività umana e delle sue operazioni trascendentali nel processo di determinazione della oggettività (reale o ideale) nei suoi valori semantici e pragmatici⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 10.

⁴² Ivi, p. 23.

⁴³ *Filosofia e potere*, cit., p. 121.

Si traccia, in questo saggio, un percorso nell'opera di Husserl, che va da *La filosofia come scienza rigorosa* a *Logica formale e trascendentale* a *La Crisi*. In *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl, dice Semerari, definisce la scienza rigorosa come "la scienza che tende al limite di fondamento oltre il quale non è possibile andare". Questa definizione che impone alla filosofia la tensione verso il "limite del fondamento oltre il quale non è possibile andare", rende l'atteggiamento husserliano materialistico nel senso in cui Semerari qui lo intende. Il fondamento è un limite di possibilità, non un approdo certo, un fatto su cui poggia l'insieme dei fatti. Questa distinzione fra scienza di fatto e scienza rigorosa diventa, poi, in *Logica formale e logica trascendentale*, un *movimento*: la scienza rigorosa, la filosofia, non è altra cosa che la scienza quando si ripensa al livello del proprio fondamento precategoriale. La distinzione fra scienza e filosofia diventa possibilità di autoproblematicizzazione della scienza e il limite ultimo dell'evidenza, oltre il quale non è possibile andare, diviene l'uomo con la sua problematicità:

Tale sapere, se, per un verso, deve organizzarsi e tecnicamente ordinarsi nelle proprie strutture formali e ideali, dall'altro, non può sottrarsi al compito di autogiustificarsi e autocomprendersi nel suo primo principio, ponendosi la domanda *per chi e per che cosa* esso funge e come il logico si unisce e divide, a un tempo, dal non-logico⁴⁴.

Che l'uomo sia il limite di una scienza di fondamento, e non il fatto ultimo a cui essa approda, significa, spiega Semerari, che esso deve essere considerato a partire dalla sua problematica relazionalità. Dall'io come sostanza si passa all'io come infinito processo di sostanzializzazione:

L'io, dunque, si costituisce nel flusso della vita. Si tratta anzitutto dell'io che si sviluppa insieme con tutte le altre percezioni e, in particolare, con le appercezioni delle cose che si formano, si tratta di un io co-formante costitutivo⁴⁵.

Che l'io divenga, nella prospettiva fenomenologica, processo di sostanzializzazione, significa che esso coincide con le sue possibilità le quali si esplicano nei suoi rapporti con se stesso, con gli altri e con il mondo. Semerari insiste molto, nel libro del 1973, sul concetto di io posso, sottolineando che esso sia un punto fondamentale per il superamento della concezione tradizionale del soggetto. L'io posso, infatti, in primo luogo, è il recupero dei lati "naturalisti", ossia corporei e passivi della soggettività. L'io diventa processo di costituzione nel flusso del tempo della vita, ed in questo costituirsi non è altra cosa, separata, dagli altri io e dal mondo. Gli altri, il mondo e la relazione che l'io intrattiene con essi divengono un fatto strutturale:

Man mano che si scioglie il sostanzialismo monadistico e si riesce a vedere la complessità del flusso della vita, dal cui interno ciascun io emerge, ci si rende conto che gli altri, non meno delle cose, entrano nella struttura dell'io e che l'io, al contrario della sostanza, è in sé nella misura in cui è nell'*altro* e ha bisogno di tutto e di tutti per essere concepito⁴⁶.

Questo essere *nell'altro* definisce con molta chiarezza ciò che Semerari intende con *io posso* e ne mostra un'altra importante caratteristica che è quella del situarsi nell'orizzonte del possibile, e non dell'essere: l'io è ciò che può essere, è l'insieme delle sue possibilità che si realizzano storicamente e come *irripetibili*. La cifra fondamentale di questo io è dun-

⁴⁴ Ivi, pp. 126-127.

⁴⁵ Ivi, pp. 128-129.

⁴⁶ Ivi, p. 132.

que la relazione, o meglio, dice Semerari la “inerenza reciproca”, termine che chiarisce la non accidentalità della relazione. Il compito della filosofia come scienza rigorosa diventa, in questa lettura della fenomenologia husserliana, l’esplicitazione della inerenza reciproca, che è il fondamento, inteso come limite motivante delle strutture scientifiche.

Scrivo Semerari:

Il piano ‘positivo’ della scienza, è lo stare nell’orizzonte della ‘inerenza reciproca’ senza esplicitarlo. Quando lo si esplicita, mettendo alla scoperta le strutture della ‘comunità intenzionale’, allora si trapassa al piano trascendentale e la scienza diventa scienza rigorosa, filosofia, ove, come si è già visto, la filosofia non è un’*altra* scienza che si aggiunga dall’esterno e si sovrapponga, ma è la stessa scienza positiva che si problematizza fino al limite estremo, oltre il quale non è più possibile andare, dell’orizzonte della ‘inerenza reciproca’⁴⁷.

Semerari mostra, quindi, nel testo del 1973, un percorso coerente, di una coerenza che riguarda le domande più che le risposte, che conduce il pensiero di Husserl sino alla *Crisi delle scienze europee*. C’è dunque sì, una conversione materialistica del pensiero husserliano, ma all’interno di un percorso di ricerca orientato sin dall’inizio alla questione del fondamento come questione del rapporto fra uomo e mondo, tra soggettività e oggettività. Husserl arriva, nella *Crisi*, ad una autoproblematizzazione della scienza, che oltrepassa la sua struttura categoriale:

Se filosofia è questo autoproblematizzarsi della scienza, attraverso di essa il sapere scientifico ritrova l’uomo e l’uomo assume, in rapporto a se stesso, la responsabilità delle proprie costruzioni scientifiche e, più in generale, delle sfere di oggettività ove, volta per volta, si progetta⁴⁸.

Questo atteggiamento di autoproblematizzazione è ciò che in questo testo Semerari chiama *atteggiamento teoretico* della filosofia. Si tratta di un atteggiamento non sganciato, separato, dalla prassi, ma che nasce da essa e la sostiene nel processo di trasformazione della condizione umana, ossia nella tensione verso la sempre maggiore possibilità di assunzione della responsabilità. Questa connessione di atteggiamento teoretico e prassi scientifica fa dunque sì che il potere non si trasformi in forza alienante, ma che coincida con la tensione verso la assunzione della responsabilità sul mondo. Dice Semerari:

In altre parole, l’atteggiamento teoretico, in quanto è filosofia, sorge dall’interno della prassi, rappresenta lo sforzo sostenuto dalla prassi al fine di trasformare, attraverso le scienze, la condizione umana sì che l’uomo diventi, in una prospettiva di radicalità e di assolutezza, responsabile di se stesso. Perciò l’atteggiamento filosofico non è il prodotto di una frattura fra teoria e prassi, dal momento che ogni atteggiamento è pratico, è un fare, è una forma dell’‘io posso’ e, dal momento che “in principio è l’azione” e la scienza non è che “prassi teoretica logica”. Esso ha una finalità: l’autoresponsabilità, l’autonomia dell’uomo, da realizzare mediante la razionalità scientifica⁴⁹.

La filosofia come scienza rigorosa è dunque il ritrovamento della connessione fra atteggiamento teoretico e prassi, e dunque il ritrovamento del senso originario, dice Semerari, della filosofia: la filosofia diviene, in questo modo, forza di trasformazione e non pura descrizione del mondo. Questa idea della capacità di trasformazione della critica filosofica è uno degli elementi maggiormente caratterizzanti del pensiero di Semerari, non solo al

⁴⁷ Ivi, p. 134.

⁴⁸ Ivi, p. 138.

⁴⁹ Ivi, pp. 140-41.

livello teorico, ma anche al livello del suo effettivo atteggiamento nella lettura dei testi e nella connessione dei concetti teorici.

In questo senso, anche il concetto di libertà viene inteso come relazione e come possibilità di trasformazione. Semerari si chiede, nell'ultimo capitolo del testo del 1973, se esista un concetto di libertà compatibile con quello di potere. La libertà assoluta, concepita come essenza dell'uomo, come "fondamento incondizionato, cioè non naturale e non storico"⁵⁰ si oppone in maniera assoluta, antitetica a qualsiasi forma di potere. Contro l'idea della libertà come assoluto, Semerari propone, invece, una concezione della libertà che non possa essere separabile da quella di responsabilità:

Sul presupposto che la libertà è, sì, l'essere di ciascuno, ma l'essere di ciascuno sono le sue possibilità e scelte di comportamento nel quadro dei rapporti mondani e sociali di produzione entro i quali ciascuno si trova oggettivamente inserito, si ha che si è liberi se e nella misura in cui si può essere responsabili del proprio comportamento mondano e sociale⁵¹.

Il concetto della libertà così definito, non si contrappone in maniera rigida e astratta al potere ma sussiste, dice Semerari, di fronte ad esso "fino a quando *il potere non spoglia coloro, sui quali si estende, della personale responsabilità*". Tale spogliazione accade tutte le volte che il potere istituzionale si reifica".⁵² Se si interpone il concetto di responsabilità fra la libertà e il potere, dunque, la loro opposizione non è più rigida, ma si costituisce in relazione, dialogo, possibilità di reciproco mutamento e trasformazione. Il concetto della libertà inteso come responsabilità è la possibilità della contestazione delle forme del potere reificato, assolutizzato, sacralizzato. La libertà responsabile, in quanto tale, dice Semerari, è necessariamente una libertà *competente*. Il concetto di competenza instaura un legame importante fra libertà e tecnica. La tecnica, la tecnicizzazione come assunzione di potere sul mondo è processo di liberazione, cioè processo di responsabilizzazione. In *La lotta per la scienza* Semerari definisce la scienza come "*possibilità di realizzare effettivamente un dato progetto*"⁵³. Se il potere è possibilità di partecipazione e possibilità di progettazione, dunque, la questione della tecnica è intrinsecamente legata a quella del potere. Nel 1965 Semerari scrive:

Se viene negata *a priori* dal misticismo, la tecnica può essere contraddetta da se stessa quando, per la perdita della propria intenzionalità si riduce in *tecnicismo*, che è un vero e proprio misticismo della tecnica. Il tecnicismo criptoidealisticamente chiude la tecnica in schematizzazioni meramente operative, bloccando, da una parte, il problema dei significati con la esclusione di un pregnante e decisivo rapporto tra le operazioni e la natura (...) come orizzonte comune e polisenso delle operazioni stesse e sganciando, dall'altra, le operazioni della intenzionalità⁵⁴.

Il tecnicismo è la perdita di relazione fra la tecnica e la problematicità umana ai cui problemi essa doveva fungere come soluzione:

Nell'alienazione tecnicistica si distrugge la intenzionalità della tecnica e la sua maggiore contraddizione consiste nella frattura che provoca tra la operazione tecnica e colui che la compie e deve restare del tutto estraneo e irresponsabile rispetto ai fini per i quali, tuttavia, opera ciò che opera⁵⁵.

⁵⁰ Ivi, p. 182.

⁵¹ Ivi, p. 184.

⁵² Ibidem.

⁵³ *La lotta per la scienza*, cit., p. 126.

⁵⁴ Ivi, p. 143.

⁵⁵ Ivi, p. 146.

La questione del potere e della democrazia nella civiltà tecnicizzata è per Semerari anche il problema della democratizzazione della competenza, che permette una partecipazione generale. Il problema della libertà e del potere si salda, allora, alla questione della cultura come possibilità di partecipazione responsabile.

In un saggio del 1980 Semerari insiste sugli effetti negativi della mancanza di competenza e sulla conseguente impossibilità di partecipazione agli effetti dello sviluppo scientifico e tecnologico:

Ma la partecipazione e il controllo sono indispensabili non soltanto in vista della più larga fruizione del prodotto scientifico e tecnologico – fruizione, per intenderci, in termini di generalizzazione di massa – ma pure per bloccare e invertire certe conseguenze oggettivamente causate (si pensi, per esempio, all'inquinamento) dall'espansione di una scienza e di una tecnologia obbedienti, da un lato, alla logica non dell'interesse collettivo e di massa bensì dell'interesse privato e/o delle oligarchie dominanti e, dall'altro, al principio della presunta assoluta autonomia della scienza nella sua pura formalità⁵⁶.

La mancata competenza è una distorsione di quella che è l'intenzionalità originaria della ricerca scientifica, tesa alla estensione della responsabilità. La mancata competenza impedisce alla scienza di realizzare, attraverso l'aumento del potere sulla natura, l'aumento della responsabilità, che resta ristretta a coloro che detengono le competenze. Chi è fuori dalla cerchia dei competenti subisce, senza possibilità di partecipazione attiva, le conseguenze dell'aumento della capacità tecnica, venendosi a trovare, dunque, nella condizione dell'essere in potere, e del vedersi diminuire la capacità di un rapporto responsabile. Ai fini di evitare questa contraddizione che converte il bisogno di certezza e di sicurezza esistenziale, in funzione del quale la scienza nasce⁵⁷, in una effettiva incertezza ed insicurezza che aumenta in proporzione all'aumento del sapere tecnico scientifico, è necessario "un discorso pedagogico e di rifacimento degli indirizzi e della strutture della scuola"⁵⁸. La questione della competenza, aggiunge, dunque, la questione pedagogica all'intreccio di scienza e potere,

(...) lo sviluppo scientifico, finora diretto da una certa egemonia sociale e in funzione di un certo modello di produzione economica e sotto la garanzia di un certo assetto politico, solleva problemi che non possono essere risolti finché si rimane nel perimetro della scienza stessa formalisticamente ridotta, ma devono essere trasferiti sul terreno della lotta di classe, per un verso, e tradotti in una radicale problematizzazione degli orientamenti pedagogici e delle istituzioni scolastiche, per l'altro⁵⁹.

La questione del potere è, dunque, la questione della estraneazione del soggetto dai processi di costituzione, la questione del riconsegnare l'essere al potere essere come progetto responsabile e come possibile risposta ad una domanda. Le situazioni di potere alienato si realizzano, dunque, laddove una possibilità di relazione viene a mancare. La contestazione delle forme di potere alienato si configura, in questo senso, come necessità di ristabilimento della relazione come rapporto di progettazione costituente:

(...) la fenomenologia, in forza della sua posizione alternativa, è una contestazione programmatica della civiltà scientifica e tecnologica nella misura in cui questa civiltà non riesce a realizzare la idea e il potenziale di razionalità esistenziale, che l'esserci stesso della scienza e della tecnica rappresenta. Il mancamento o la perdita di tale ulteriore decisivo grado di razionalità accade tutte

⁵⁶ *La scienza come problema. Una introduzione*, cit., p. 14.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ivi, p. 15.

⁵⁹ Ibidem.

le volte che alla razionalizzazione formale delle strutture oggettive scientifico-tecnologiche non corrisponde un adeguato livello di responsabilizzazione e corresponsabilizzazione dei soggetti umani, vincolati in e da tali strutture, ai quali, in tutto o in parte, viene tolto o non riconosciuto il potere decisionale relativamente alla costituzione, alla definizione, all'uso e alla finalizzazione delle strutture⁶⁰.

La contestazione fenomenologicamente intesa è dunque ricerca di un ordine disalienato del mondo. Impegnandosi in questa ricerca la contestazione filosofica, sostiene Semerari, deve agire fondamentalmente su due fronti: da una parte quello della emancipazione umana, ossia della possibilità di una sempre maggiore assunzione della responsabilità, e dall'altro quello della comprensione della relatività delle cose umane, della strutturale, non superabile problematicità delle relazioni. Emancipazione e relatività sono la condizione del superamento delle pratiche alienanti, di assoluti che superano l'uomo assoggettandolo ad un potere al di fuori della sua possibilità di trasformazione, discussione e progettazione responsabile.

⁶⁰ *Filosofia e potere*, cit., pp. 143-44.

SEZIONE IV

LA RIFONDAZIONE DEL TRASCENDENTALE

CAPITOLO I

IL PENSIERO DI SEMERARI NELLA CARTOGRAFIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA DEL NOVECENTO

Novecento filosofico italiano è il tentativo, dice Semerari nella *Introduzione*, di fornire una cartografia dei movimenti complessi e compositi della filosofia italiana del Novecento. Il volume viene pubblicato nel 1988, qualche anno dopo la pubblicazione di *La sabbia e la roccia*, che ritorna, dopo *Storicismo e ontologismo critico*, sul pensiero e sulla figura di Pantaleo Carabellese. Gli anni Ottanta, si presentano, dunque, in virtù di queste due opere, caratterizzati da un tentativo di ripresa e di riconsiderazione dei momenti intellettuali all'interno dei quali il lavoro di Semerari si era inserito e da cui, in vario modo, era stato influenzato. Dai frammenti dei diari del 1962 e 1963, pubblicati all'inizio degli anni Novanta, appare un collegamento fittissimo di relazioni fra Semerari e gli esponenti più importanti della filosofia italiana di quegli anni. *Novecento filosofico italiano* è lo spunto di cui ci serviamo, in questo capitolo, per tentare di ricostruire retrospettivamente questa trama di relazioni intellettuali.

§ 1. Il rapporto critico con il neoidealismo filosofico italiano: il ruolo di Carabellese.

I primi tre capitoli di *Novecento filosofico italiano* sono dedicati al neoidealismo italiano. Il rapporto critico di Semerari con l'idealismo ha radici già nei primi momenti della sua riflessione. In un saggio del 1958 su *Relazionismo ed esistenzialismo*, Semerari dice:

Dopo Croce e Gentile, (...) il problema della filosofia italiana è il problema del recupero dell'umanità della filosofia e della filosofia come filosofia dell'uomo finito¹.

Semerari faceva notare, in questo saggio, come il periodo di massima incidenza del pensiero di Croce e di Gentile in Italia, sia anche coinciso con una serie di pubblicazioni (Semerari cita *Critica del concreto* di Carabellese, del 1921; *Principi di una teoria della ragione*, di Banfi, del 1926; *La vita come ricerca* di Spirito, del 1937; *La struttura dell'esistenza* di Abbagnano, del 1939) le quali manifestavano, in opposizione alla filosofia neoidealista, di "convergere irresistibilmente verso un orizzonte comune, che può essere definito, da un lato, dall'esigenza esistenziale e, dall'altro, dall'apertura relazionistica"².

In questo *comune orizzonte* Semerari colloca anche la propria esperienza di pensiero. In *Filosofia e potere* Semerari riporta una parte di una intervista da lui rilasciata nel 1973, in cui dice:

Per la mia generazione (la generazione, intendo, di coloro che nacquero quando il fascismo andava al potere e si affacciarono agli studi universitari allo scoppio della Seconda guerra mondiale) gli orientamenti filosofici sono stati determinati dalla reazione all'esperienza di vita a cui il totalitarismo e la guerra ci avevano costretti³.

¹ Semerari, *Relazionismo ed esistenzialismo*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1958, anno XXXVII, vol. X, p. 388.

² Ibidem.

³ Semerari, *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973, p. 15.

Semerari parla in queste pagine dell'incontro con l'esistenzialismo e con il marxismo, come ciò che gli permette, considerandoli insieme, di notarne le reciproche chiusure:

La lezione del marxismo mi ha immunizzato contro certe implicazioni teologiche e certe mistificazioni metafisiche dell'esistenzialismo classico... Dalla sua parte, la sensibilizzazione alle ragioni storiche di fondo dell'esistenzialismo mi ha reso vigile e critico nei confronti delle involuzioni e degenerazioni dogmatiche del marxismo (...)⁴

Tenuti in questo modo insieme, inoltre, continua Semerari, esistenzialismo e marxismo gli permettono un rapporto critico con l'attualismo gentiliano e l'idealismo crociano:

Tali opzioni teoretiche, mi aiutarono anche a capire il significato 'reazionario' delle correnti filosofiche alla cui influenza e pedagogia la mia generazione, salve rare e privilegiate eccezioni, era stata esposta nei primissimi tempi della sua formazione intellettuale: lo storicismo crociano e l'attualismo gentiliano⁵.

In maniera molto chiara e concisa in questa nota alla *Introduzione di Filosofia e potere*, Semerari spiega verso cosa la filosofia moderna tende in contrapposizione alle posizioni del neoidealismo italiano: in primo luogo al riconoscimento del "valore teorico-conoscitivo attribuito alle scienze positive"⁶; in secondo luogo all'io come "parametro di riferimento necessario nella costituzione della oggettività reale o ideale"⁷; in terzo luogo all' "assunzione dell' 'io' non più come un dato naturalisticamente fissato in una essenza metafisica, bensì come processo sociale e storico emergente dalla e nella evoluzione generale della natura"⁸

La posizione critica nei confronti del neoidealismo italiano è, in realtà, legata, molto prima che ai contatti con il marxismo e con l'esistenzialismo, allo studio e alla frequentazione del pensiero di Pantaleo Carabellese. Il testo *Storicismo e ontologismo critico* è una critica puntuale del concetto di storia del neoidealismo italiano, filtrato attraverso il pensiero di Carabellese. Già nella *Prefazione* alla 2^a edizione del 1960 di questo testo Semerari sottolineava che lo storicismo a cui l'ontologismo critico si costituiva in opposizione era da individuare in quello di Croce e di Gentile.

Scrive Semerari:

La rivendicazione storicistica, eguale sia pure con accentuazioni differenti nel Croce e nel Gentile, urta contro l'opposizione del Carabellese, che denuncia in quello storicismo la negazione della storia, il rifiuto della sua problematica⁹.

L'ontologismo critico carabellesiano lavora proprio sul punto nevralgico del neoidealismo italiano, ossia sui concetti di tempo e di storia. Lo storicismo, nelle sue diverse forme rappresenta, dice Semerari, un primo tentativo di identificazione di essere e storia, che fa della causa della storia qualcosa di *immanente* ad essa:

La posizione a *causa* della storia o dell'Idea (Hegel) o dello Spirito (Croce) o dell'Io (Gentile) rappresenta solo il primo passo verso la fondazione di una filosofia autentica della storicità. Tale passo è appunto l'immanentizzazione della *causa*¹⁰.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, nota 1.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria 1960, p. 20.

¹⁰ Ivi, pp. 87-88.

Sicuramente, dunque, nella considerazione di Semerari, lo storicismo di Hegel, Croce e Gentile ha il ruolo di avviare il processo del recupero della storia a se stessa. Tuttavia, lo storicismo non riesce a condurre sino in fondo questo processo di immanentizzazione della causa del divenire storico poiché in esso è totalmente assente una considerazione della molteplicità degli esseri umani come agenti della storia:

Negare la molteplicità degli agenti singolari nella loro storica autonomia e costitutiva certezza soggettiva (...) è insieme negare una delle condizioni essenziali della storia.¹¹

Il passo da fare conduce dunque verso una considerazione non puramente strumentale della molteplicità dei soggetti. Il fatto che la causa della storia divenga immanente alla storia stessa non è per se stesso garanzia dell'uscita dai problemi di quello che Semerari chiama *trascendentismo*, che consiste nel considerare trascendente rispetto alla storia la causa del mutamento storico. Il tentativo dell'immanentismo, invece, dice Semerari, è quello di evitare la "fuga dell'essere della storia al di là della storia", ma ciò non è possibile ove il soggetto immanente, causa del mutamento, venga considerato unico, eterno ed assoluto. Semerari confronta, a questo proposito, l'idea del *soggetto concreto* di Carabellese con quello dell'*universale concreto* di Croce. L'universale concreto di Croce, dice Semerari, coincide con il tutto ed assume, per questo, un valore quantitativo. Il soggetto concreto di Carabellese, invece, è qualitativo: esso "richiede, ai fini della concretezza, la quantità o singolarità ma non si immedesima con essa"¹². Per questo, dice Semerari, in Croce, il rapporto fra universale e individui concreti, non è un rapporto problematico o problematizzabile. Di questo rapporto garantisce, a priori, l'assoluto stesso, il quale è il fondamento dei soggetti concreti:

Perciò Croce dice *universale concreto* e si chiude conseguentemente nella negazione dell'autonomia responsabilità soggettiva, quindi dei soggetti, piegati a strumenti o a fenomeni dell'universale¹³.

In questo modo, l'immanentismo idealistico si converte in trascendentismo poiché l'universale, pur immanente negli individui, si mostra nella sua autonomia rispetto ad essi, con una volontà di causazione della storia che li trascende, usandoli come propri strumenti. All'universale concreto di Croce, Carabellese contrappone, invece, il soggetto concreto, il soggetto che si rapporta problematicamente all'universale e per questo non viene da esso soffocato.

Seguendo la critica di Carabellese dello storicismo idealistico, Semerari mostra come la contraddizione di questo tentativo di immanentizzazione consista in un "difetto di una fondazione autenticamente immanentistica dell'essere affermato immanente"¹⁴. Questa fondazione è garantita solamente "se la storia viene radicata nell'essere stesso, perché l'essere è storicità"¹⁵. Il fatto di considerare la storia come opera della molteplicità dei soggetti conduce Carabellese verso il suo ontologismo critico che consiste nel recupero della dimensione storica dell'essere ma anche, allo stesso tempo, della dimensione ontologica della storia:

¹¹ Ivi, p. 88.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ivi, p. 80.

¹⁵ Ivi, pp. 80-81.

La esigenza, che la scoperta o la rivalutazione della storicità prima e la crisi storicistica poi pongono al pensiero moderno e contemporaneo, è innanzi tutto il passaggio a una nuova visione tale che l'essere, cessando, da un lato, di contrapporsi antagonisticamente al divenire e, dall'altro, di valere come assoluta presenza aproblematica, funge invece come la forma più altamente problematica del divenire e come sua estrema autocomprensione al limite dell'origine, del fondamento e della validità¹⁶.

Semerari scopre, attraverso il pensiero di Carabellese, come solo mediante un recupero della dimensione ontologica della storia sia possibile una reale presa di distanza dallo storicismo: l'ontologismo critico si oppone, dunque, in maniera decisa rispetto a tutte le filosofie che identificano l'essere con uno solo dei momenti del tempo. Nella filosofia di Croce la storia viene ridotta al *fu*, mentre l'attualismo di Gentile "stringe la storicità tutta nel presente"¹⁷. Semerari chiarisce, in queste pagine, come il presente di cui parla Gentile sia stemporalizzato, elevato ad eternità. Questa riduzione della storia ad uno solo dei suoi momenti, dice Semerari, cancella la storia in quanto tale, che è "la continuità di passato, presente e futuro nella loro distinzione e unità"¹⁸.

La concezione fenomenica dell'essere, per cui l'essere è continuo e inarrestabile venire ad essere, riabilita, invece, i due momenti del tempo che la concezione statica dell'essere mette in secondo piano:

L'essere delle cose è, dunque, il tempo, perché il tempo rende conto del concreto processo di costituzione e di permanenza dell'essere. L'identificazione dell'essere oggettivo con il tempo consente la riabilitazione spirituale della storia¹⁹.

In questa prospettiva la storia diviene "scelta e individuazione libera del processo"²⁰ e la storiografia discorso che rende conto degli elementi relazionali del 'fatto' in quanto passato, ossia possibile non più possibile, e ne rende conto in un processo di progressivo avvicinamento alla realtà storica, il quale avviene, a sua volta, nel tempo e attraverso le relazioni comunicative.

Lo storicismo oppone a questa istanza di scelta e individuazione libera del processo, dunque a questo rapporto attivo e problematico con la storia, la risoluzione a priori di ogni problematicità nella storia stessa:

Per lo storicismo la storia è soluzione di ogni problema, per il pensiero critico, fenomenologico e ontologico-critico, la storia è essa stessa problema²¹.

Questa definizione di storicismo permette a Semerari di tenere insieme posizioni apparentemente distanti ed opposte come quella dell'idealismo italiano e quella presa da Garin sulla storia della filosofia alla fine degli anni Cinquanta²². La gariniana frammentazione della storia della filosofia in 'fatti' non riconducibili ad un'unità, da una parte, e l'idealistica unificazione ottenuta attraverso il ricorso all'essere sovrastorico, dall'altra, hanno in comune la conseguenza dell'impossibilità della problematizzazione del 'fatto' storico:

¹⁶ Ivi, p. 18.

¹⁷ Ivi, pp. 29-30.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ Ivi, p. 77.

²⁰ Cfr. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Lacaita, Manduria, I ed. 1960, II ed. 1966, p. 137.

²¹ *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 194.

²² Cfr. ivi, *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, pp. 283-298.

Si registra qui la convergenza di fondo tra pensiero tradizionale e storicismo. Ambedue, infatti, attribuiscono alla storia valore non più che fenomenistico, che l'uno crede di poter riscattare col ricorso fideistico all'essere soprastorico e l'altro invece ratifica e assolutizza proprio nella sua fenomenicità²³.

Vi sono infatti due manifestazioni fondamentali, dice Semerari, della concezione della realtà come puro divenire: da una parte quella realistica che contrappone all'essere il molteplice, incorrendo nell'aporia dell'impossibilità della successione in assenza della definizione di un 'rapporto' fra i 'fatti' e, dall'altra, quella idealistica, in cui ci si rende conto della necessità dell'instaurazione di un rapporto fra gli istanti per la definizione del mutamento delle cose, ma in cui divenire è divenire dell'essere e dunque divenire di qualcosa di essenzialmente statico²⁴.

L'ontologismo critico di Carabellese si pone come alternativa rispetto alle due posizioni solo apparentemente opposte del *trascendentismo realistico* – he contrappone essere e pensiero, considerando l'essere assolutamente estraneo alla storia – e del *trascendentismo antitetico* – che fa della storia il momento in cui il pensiero nega se stesso ai fini del proprio autoraggiungimento. In entrambe queste posizioni permangono, secondo Semerari, il pregiudizio della opposizione di essere e divenire e quello dell'essere come assoluta inattività. Separato dal divenire e bloccato nell'inattività, l'essere diviene essere 'vuoto'. È questa concezione dell'essere che tiene insieme le due posizioni apparentemente divergenti dello storicismo realistico e dello storicismo idealistico: esse concordano "nell'esclusione dell'essere da ciò che comunque è: io, l'esperienza, la storia, il pensiero"²⁵.

Superare i pregiudizi dell'opposizione fra essere e divenire e dell'essere come assoluta staticità, significa recuperare la dimensione strutturalmente temporale dell'essere.

Il pensiero di Carabellese è, dunque, "una lunga, ostinata apologia della storia concreta contro i travisamenti, che lo storicismo ne dà, e contro i rinnegamenti aperti, che ne sono fatti in nome di concezioni mortificatrici dell'esperienza e dell'uomo che in essa si eternano"²⁶.

Scrive Semerari:

Si richiami alla memoria il concetto dello storicismo hegeliano, si rammenti la polverizzazione delle successive forme della spiritualità e della storia, incapaci di coabitazione nell'unità e dialetticità infinita dello spirito, ma tese l'una contro l'altra in irriducibile antagonismo, e si vedrà l'importanza del punto di vista dell'ontologismo critico, fecondo ben al di là delle sue stesse finalità, e si vedrà inoltre che ogni forma dello spirito si costituisce nell'interno della storia, dunque storicamente, e in questo suo storicizzarsi non esclude le altre forme dalle quali, avvalorandole, viene avvalorata, né mai può esaurire nella sua *momentanea* concretezza l'infinita concretezza dell'essere, che è tempo e perciò storia²⁷.

Il punto di vista di Carabellese sullo storicismo è, all'interno del pensiero di Semerari, come egli dice nel passo appena citato, al contempo *importante e fecondo*, poiché consente di guardare alla prospettiva dell'idealismo in maniera critica e di porre tutta una serie di problematiche che costituiranno il nocciolo dell'intera riflessione semerariana, le quali a loro volta lo porteranno in contatto con quelle correnti della filosofia italiana che negli stessi anni si ponevano gli stessi problemi, come ad esempio, l'esistenzialismo positivo di

²³ Ivi, p. 182.

²⁴ Cfr. ivi, p. 70.

²⁵ Cfr. ivi, p. 57.

²⁶ Ivi, p. 37.

²⁷ Ivi, pp. 81-82.

Abbagnano e il relazionismo di Paci. Si tratta dei problemi e delle domande ‘vietate’ o giudicate senza senso dall’idealismo, e cioè “*com’è possibile la storia?*” e “*com’è possibile la coscienza senza della quale la storia non ha origine, né fondamento né valore?*”²⁸. La formulazione di queste domande, ancora prima delle loro possibili risposte, ha come condizione di possibilità il passaggio da una concezione sostanzialistica dell’essere, ad una concezione dell’essere come venire ad essere attraverso il tempo e la relazione.

§ 2. La responsabilizzazione del neoidealismo italiano. Negli anni successivi a *Storicismo e ontologismo critico*, Semerari prosegue il suo lavoro critico sul neoidealismo, lavorando, in maniera particolare, sul rapporto fra neoidealismo e responsabilità. Questo rapporto viene indagato seguendo, fondamentalmente, due linee direttrici: la prima consiste nel mostrare, come già era emerso nel libro del 1953, la filosofia neoidealistica e lo storicismo in generale come filosofie della deresponsabilizzazione e la seconda consiste in un’analisi mirata a restituire al neoidealismo italiano, quelle responsabilità storiche che esso teoricamente negava. Si tratta dunque, da una parte, della formulazione di una teoria della responsabilità alternativa a quella neoidealistica e, dall’altra, della reinterpretazione del neoidealismo a partire da questa.

In un saggio del 1964, Semerari rispondendo ad alcune obiezioni postegli da Raffaello Franchini a proposito della sua interpretazione di Croce in *Storicismo e ontologismo critico*, riassume molto bene le critiche da lui mosse al pensiero di Croce e allo storicismo in generale:

Il tema di fondo di *Storicismo e ontologismo critico* è l’analisi di fino a qual punto lo storicismo possa interpretare e soddisfare le esigenze di una vita che si voglia vivere autenticamente in prima persona secondo il criterio, da un lato, dell’autoresponsabilità e, dall’altro, della possibilità di controllo attivo delle situazioni esistenziali in cui, volta a volta, ci si trova compromessi. Di fronte a tale esigenza lo storicismo appare negativamente disposto, traducendosi esso alternativamente, nella sua espressione metafisica più antica, in teoria della necessità storica come processo obiettivo, impersonale, ove reale e razionale coincidono infallibilmente, e, nella sua espressione metodologica più moderna, in teoria del giudizio storico come elaborazione delle categorie formali del discorso storiografico²⁹.

I criteri della “autoresponsabilità” e della “possibilità del controllo attivo delle situazioni esistenziali” non sono soddisfatti o, meglio, vengono negati dallo storicismo. Semerari mostra nella sua analisi critica del neoidealismo, come in una filosofia che risponda alla esigenza del “volere vivere la vita in prima persona”, la domanda circa la possibilità della storia deve convertirsi in quella circa la possibilità della coscienza come fondamento della possibilità della storia. Questo significa che una filosofia rispondente alla esigenza del volere vivere in prima persona deve portarsi sulle tematiche della *costituzione* e del *trascendentale*. Queste tematiche rimangono estranee alla filosofia di Croce perché essa è due volte vittima del *pregiudizio del fatto*. Il pregiudizio del fatto, dice Semerari, è una delle più forti manifestazioni della crisi del pensiero moderno e conduce alla riduzione del problema della filosofia a quello gnoseologico. Ciò significa che fermandosi al fatto, la filosofia si arresta alla possibilità di conoscerlo senza interrogarsi circa la sua costituzione, la costituzione della coscienza che lo indaga e quella della possibilità del rapporto stesso di conoscenza.

Il primo luogo in cui il pregiudizio del fatto appare nel pensiero di Croce è la stessa definizione dello Spirito:

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 187.

²⁹ Semerari, *Storia e storiografia in Croce*, in “*aut aut*”, 1964, p. 43.

Lo Spirito è un *fatto*, oggetto di descrizione (storiografica) da parte della “filosofia dello Spirito”. Di esso non si indaga, però, la genesi, non si vede come effettivamente diviene³⁰.

Lo storicismo crociano, dice Semerari, si occupa di contare e di classificare le categorie, le forme dello spirito, ma non si interroga circa la loro funzione esistenziale, circa la loro costituzione, ossia non si chiede a chi vada attribuita, chi debba assumersi la responsabilità di questa costituzione. Interrogarsi circa la funzione esistenziale delle categorie o delle forme dello spirito vuole dire, d'un colpo, sfondare il limite gnoseologico della filosofia moderna. Occuparsi del rapporto fra “*formale, informale, o preformale*”³¹, ossia della costituzione del formale a partire da una esigenza esistenziale vuol dire fare apparire la tematica del trascendentale, ossia dell'io come “soggettività costituente e operativa”³² e come, dunque, soggettività responsabile.

Il secondo luogo in cui agisce, secondo Semerari, nel pensiero di Croce il pregiudizio del fatto è nel concetto stesso di filosofia, che conduce alla identificazione di filosofia, storia e storiografia. Questa volta il pregiudizio agisce nella distinzione e nella gerarchizzazione di giudizi di fatto e giudizi di valore. Semerari riprende, in queste pagine, la distinzione che Croce effettua in *Storia come pensiero e come azione* fra giudizio storiografico e giudizio morale o valutativo³³. Per essere oggettivo e razionale, e non puramente emozionale, il giudizio morale o valutativo, secondo Croce, deve fondarsi, mostra Semerari, sino a coincidervi, con quello storiografico. Il giudizio storiografico, però, non può staccarsi dal fatto. La giustificazione del fatto è il suo stesso avvenire: la storia, l'essere accaduto è già soluzione di ogni possibile problema. In questo modo il sapere razionale, dunque anche quello filosofico, diventa *contemplazione* del fatto, impossibilità della opposizione a ciò che avviene, ratificazione razionale dell'accadere storico e, ancora una volta, processo di deresponsabilizzazione. .

Il lavoro che in *Novecento filosofico italiano* Semerari svolge sul neoidealismo italiano, consiste nell'interpretarlo al di fuori dei suoi stessi canoni e dunque di reinserirlo, di ricollegarlo con la realtà storica ed esistenziale all'interno della quale esso si inserisce. Esso appare dunque, in questa luce, come scelta responsabile di una presa di posizione, di una presa di parte, e non effetto di una storia che si realizza in un processo di progressiva autocoscienza. L'operazione semerariana consiste dunque nel restituire al neoidealismo italiano la responsabilità delle proprie posizioni, mostrando i rapporti e le motivazioni esistenziali all'interno dei quali esse si costituiscono e nel fare emergere, attraverso questa operazione, la responsabilità come struttura trascendentale.

Il capitolo che in *Novecento filosofico italiano* viene dedicato a Croce è, in questo senso, significativamente intitolato *Il carattere ideologico dell'estetica crociana*. Già in un saggio del 1966, intitolato *Croce e la filosofia*³⁴, Semerari mostrava la possibilità di interpretare il pensiero di Croce, oltre e prima che nei suoi aspetti tecnicamente filosofici, sotto un aspetto biografico/psicologico e sotto un aspetto sociologico/culturale. Sia l'aspetto biografico/psicologico che quello sociologico/culturale, non sono fini a se stessi ma servono a Semerari per ricondurre il rapporto di Croce con la filosofia ad una dimensione esistenziale, preteoretica e, in questo senso, trascendentale. Quanto all'aspetto biografico/psicologico, Semerari cita alcuni passi di *Contributo alla critica di me stesso* in cui

³⁰ Ivi, p. 44.

³¹ Ivi, p. 45.

³² Ibidem.

³³ Cfr. p. 48 e segg.

³⁴ Semerari, *Croce e la filosofia*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, fasc. IV, 1966.

Croce descrive come l'avvicinamento alla filosofia abbia segnato nella sua vita la possibilità di uscita da una profonda crisi esistenziale.

Scrive Semerari:

È notevole che pur sotto il profilo strettamente intellettuale, il movimento del Croce verso la filosofia fu suscitato dal bisogno di uscire da una condizione di dubbio, onde la filosofia veniva veduta come *la risposta a una richiesta, insieme esistenziale e intellettuale, di chiarezza e di sicurezza*³⁵.

Semerari si sofferma nel saggio del 1966 sull'episodio della crisi religiosa, provocata in Croce, come egli stesso dice, da alcune lezioni di filosofia della religione, ascoltate durante gli anni del collegio. La filosofia assume dunque, nei passi di Croce che Semerari riporta, la doppia valenza di ciò che mette in crisi la sicurezza della fede e ciò che, in qualche modo, ha il potere di sostituirla, di ciò, dunque, che, allo stesso tempo può provocare e risolvere la situazione di "perdita di chiarezza intorno a se stesso e al senso della vita"³⁶.

È interessante notare il modo in cui qui viene trattato questo episodio autobiografico, notare, cioè, come l'evento biografico/psicologico raccontato da Croce diventi, nel discorso di Semerari, una situazione esistenziale: la filosofia è ciò che mostra, al contempo, la dimensione esistenziale, prefilosofica dell'insicurezza sfondando la tranquilla sicurezza della fede, è ciò che si pone come possibilità di risoluzione di questa stessa situazione. La filosofia può reagire alla insicurezza esistenziale in due modi: o facendo i conti con essa, rapportandosi ad essa, riconoscendola come proprio insuperabile campo vitale rispetto al quale la definitiva razionalizzazione è solo un orizzonte di possibilità, oppure negandola, diventando *fede* essa stessa, rendendosi *fatto* nella certezza di una definizione, che ha a che fare con *fatti* nella certezza del loro storico essere avvenuti. In questa seconda modalità di reazione lo stato di *angoscia* e di *bisogno*, quello stato che Semerari chiamerà altrove *insecuritas esistenziale*, viene non affrontato ma negato, considerato apparenza di una verità che attraverso il processo storico si realizza:

Da un lato sussisteva uno stato di *angoscia* e di *bisogno*, uno stato d'indigenza spirituale e, dall'altro, la ricerca di una spiegazione *razionale* che fosse capace, però, tanto di sostituire la credenza religiosa perduta, assumendo quindi il carattere di una vera e propria *fede*, quanto di resistere al materialismo, al sensismo e all'associazionismo sospettati di rendere impossibile la moralità per il loro vario inclinare all'egoismo³⁷.

L'altro piano a cui viene agganciata la filosofia di Croce, è quello sociologico/culturale, in modo da farla apparire come risposta responsabile, – e non come deterministico esito – di sollecitazioni provenienti dalla situazione dell'Italia degli anni in cui Croce si avvicina alla filosofia. Semerari collega, nel saggio del 1966, l'antipositivismo crociano alla situazione della borghesia latifondistica del Sud Italia, dalla quale Croce proveniva:

L'antipositivismo di Croce fu non tanto l'effetto quanto la causa della sua scelta per l'idealismo e l'antipositivismo, a sua volta, dipendeva dal fatto che la borghesia agraria del Sud, cresciuta fuori o ai margini della civiltà scientifica, tecnologica e industriale moderna, non si riconosceva nella cultura di cui il positivismo, a onta delle sue limitatezze o ingenuità, era la espressione e, in certo modo, la sintesi storica. (...) nell'Italia dell'ultimo Ottocento e del primo Novecento il neoidealismo interpretò, da una parte, il tradizionale umanesimo letterario della borghesia agraria e, dall'altra, l'arresto e la involuzione della borghesia industriale, prestando in tal modo l'alibi teoretico a una classe

³⁵ Ivi, p. 470.

³⁶ Ivi, p. 468.

³⁷ Ivi, p. 469.

culturale e politica che o cercava di evadere dalle sue responsabilità storiche o si riconosceva impotente a fronteggiarle³⁸.

L'antipositivismo e la critica al pensiero marxiano definiscono, nel discorso di Semerari, in maniera molto chiara, la posizione di classe del pensiero crociano: da una parte essa è la presa di posizione della borghesia contro la messa in discussione dei propri privilegi e, dall'altra, la presa di posizione della borghesia latifondista contro l'ascesa della borghesia industriale. La filosofia di Croce viene dunque collegata, nel discorso di Semerari, ad una "visione ideologica di classe".

Scrive Semerari in *Esperienze del pensiero moderno*:

(...) la configurazione della dialettica come dialettica dei distinti, in Croce, I) dava forma logico-filosofica alla concezione storica e politica, ispirata all'*establishment* liberal-borghese, per il quale alla lotta delle classi come conflitto di irriducibili interessi, che spacca la società e ne contrappone antagonisticamente le parti, si sostituisce la differenziazione (i 'distinti', che mantengono compatta la unità e l'identità dello Spirito che circola indiviso e indivisibile in e su se stesso) e II) trasformava la opposizione in un fatto *interno* in ciascun distinto, da cui la compattezza, la unità e la identità dello Spirito non sono minimamente compromesse³⁹.

Semerari tende dunque a mostrare la dialettica crociana dei distinti come funzionale ad una delegittimazione ideologica della lotta di classe, ad un inserimento dei conflitti sociali all'interno di una più generale stabilità e identità che è quella dello Spirito, che da esse non può essere messa in discussione. In questa prospettiva di depotenziamento dei conflitti sociali Semerari inserisce anche la maniera in cui Croce critica il pensiero di Marx e cioè, in particolare, "la riduzione dell'economico a categoria eterna dello spirito": in questo modo, spiega Semerari, Croce annulla la preminenza del piano economico rispetto alla sovrastruttura categoriale e culturale. Mostrare il pensiero di Croce come funzionale al mantenimento di determinate strutture politiche, sociali ed economiche, significa, nel discorso di Semerari, ristabilire la relazione fra il piano dei rapporti di produzione e la sovrastruttura categoriale.

Questo discorso della ideologicità del pensiero di Croce viene approfondito nel capitolo di *Novecento filosofico italiano* dedicato a Croce, con particolare riferimento all'Estetica.

In reazione al marxismo e al positivismo, mostra Semerari, Croce si dirige verso l'idealismo tedesco, da una parte, e verso una ripresa del pensiero di Vico, dall'altra. Da queste due direzioni nasce l'Estetica crociana:

Per il modo come veniva impostata e svolta, l'Estetica fu l'esposizione positiva dell'ideologia di quella parte della borghesia italiana egemone, che il Croce direttamente interpretava. Di tale ideologia neoidealistica la critica del marxismo, in generale, e la critica del positivismo, più in particolare, erano la dimostrazione in termini negativi.⁴⁰

L'estetica di Croce ha una funzione molto simile, mostra Semerari, alla economia politica: come la prima assolutizza, destoricizza lo stato dei rapporti di produzione, la seconda sottrae la forma artistica a qualsiasi condizionamento pratico-reale, "occulca le radici materiali e di classe delle produzioni spirituali"⁴¹. L'estetica e la filosofia che con essa si identifica divengono, così, pura attività contemplativa, rinuncia alla possibilità di alterare il corso delle cose e alla assunzione della responsabilità del processo storico:

³⁸ Ivi, pp. 473-474.

³⁹ Semerari, *Esperienze del pensiero moderno*, Argalia, Urbino 1969, pp. 280-281.

⁴⁰ Semerari, *Novecento filosofico italiano*, Guida, Napoli 1988, p. 71.

⁴¹ Ivi, p. 72.

(...) la visione di una filosofia, alla quale non si debba chiedere nulla di più che come sono andate le cose, era appunto la riproposizione del modello contemplativistico della filosofia, che non poteva essere disgiunto da più profondi motivi di conservazione etico-sociale, se veniva rilanciato in aperta e diretta polemica contro le filosofie delle riforme (Comte) e delle rivoluzioni sociali (Marx)⁴².

Anche in questo caso, il collegamento che Semerari effettua fra la filosofia di Croce e gli schemi ideologici e di classe di cui essa si faceva portavoce, non è fine a se stesso, ma serve a fare riemergere la responsabilità storica che l'idealismo aveva negato. Lo storicismo idealistico è caratterizzato da uno schiacciamento, come abbiamo visto, del giudizio di valore sull'attestazione storiografica e per questo motivo si presenta come una filosofia della deresponsabilizzazione. Collegare lo storicismo crociano alle condizioni storiche in cui esso nasce, significa rimetterlo nella situazione a partire dalla quale si offrono una serie di opzioni responsabilmente scelte, ossia significa disoccultare all'interno della filosofia di Croce, la struttura trascendentale della responsabilità.

In *Responsabilità e comunità umana* Semerari dedica un paragrafo al problema della responsabilità in Croce⁴³, mettendo a confronto la posizione presa da Croce su questo tema in *Filosofia della pratica*, con quella presa in *Etica e politica*. Poiché per il Croce di *Filosofia della pratica*, spiega Semerari, si è vivi solo quando si agisce, e il carattere dell'azione, in quanto atto volitivo, è la libertà, vita e libertà coincidono. Poiché inoltre l'atto libero di volizione è sempre responsabile, alla coincidenza di vita e libertà si aggiunge anche la responsabilità. Per il Croce della *Filosofia della pratica*, cioè, spiega Semerari, non esistono atti che possano essere considerati non responsabili. In *Etica e politica*, invece, Croce asserisce che nessun individuo può considerarsi responsabile delle proprie azioni, poiché la scelta dell'azione non spetta all'individuo, ma al processo storico di cui esso fa parte come strumento di realizzazione.

Scriva Semerari:

Fino a quando il Croce è partito dalla libertà quale significato dell'azione, egli non ha avuto difficoltà ad ammettere la responsabilità ma, appena la libertà gli si è chiarita come libertà non dell'individuo, alla responsabilità è venuto a mancare il fondamento dalla *Filosofia della Pratica* giustamente riconosciuto nell'atto esistenziale, cioè nell'azione come esistenza, personalità, individualità⁴⁴.

La responsabilità è dunque dislocata, nel passaggio da *Filosofia della pratica* a *Etica e politica*, dall'esistenza all'universale, ma questo passaggio conduce, ad un tempo, all'annullamento della possibilità della responsabilità e della libertà. La domanda suscitata dalle due tesi crociane è se sia possibile la responsabilità dell'universale. La risposta che Semerari dà in queste pagine è negativa. La responsabilità richiede la non identità: la non identità del soggetto responsabile e del soggetto di fronte a cui si è responsabili; la non identità del tempo dell'azione compiuta e del tempo dell'assunzione della responsabilità; la non identità della legge e dell'azione che le obbedisce o la trasgredisce. L'identità dell'assoluto con se stesso e con la sua temporalità eliminano, dunque, totalmente, il campo della responsabilità. Le due tesi di Croce, convergono, necessariamente, l'una sull'altra poiché la assoluta libertà coincide con l'assoluto condizionamento. Una teoria della responsabilità e della libertà, dice Semerari, deve tenere conto della interazione, del continuo gioco, del continuo relazionarsi fra libertà e necessità:

⁴² Croce e la filosofia, cit., p. 482.

⁴³ Responsabilità e comunità umana, cit., pp. 153-159.

⁴⁴ Ivi, p. 157.

Il riferimento *necessario* della scelta ad una situazione non solo non distrugge la possibilità della responsabilità, ma della responsabilità è il presupposto criteriante e il principio di valutazione⁴⁵.

Il gioco di necessità e libertà è dunque il rapporto della scelta con la situazione storica in cui essa si realizza e con le opzioni all'interno delle quali essa si concreta. La storia diviene dunque il campo in cui la scelta si attua, e non il soggetto della scelta.

Scriva Semerari:

(...) *nel Croce le due tesi sulla responsabilità sono la contraddizione di una concezione della storia che rifiuta la logica della storicità sostituendo i canoni storici dell'alterità, temporalità e possibilità con i canoni astorici dell'unicità, eternità e identità*. Tale contraddizione, infine, è la crisi della filosofia della libertà e della storia, che rinuncia ad assumere l'esistenza a fondamento della libertà e della storia⁴⁶.

La stessa operazione di riattribuzione di responsabilità e di disoccultamento della responsabilità come struttura trascendentale, Semerari compie nei confronti del pensiero di Gentile riflettendo, nei primi due capitoli di *Novecento filosofico italiano*, sui rapporti fra neoidealismo e fascismo. Il primo di questi capitoli è dedicato all'analisi del rapporto fra Gentile e il marxismo. Abbiamo già visto come Semerari attribuisca particolare importanza alla critica del pensiero marxiano in Croce, poiché essa serve ad evidenziare il carattere ideologico della filosofia crociana. La stessa importanza egli attribuisce alla critica del marxismo nel pensiero di Gentile. Benché gli scritti di Gentile dedicati a Marx siano molto pochi, benché Gentile dimostri una conoscenza molto limitata degli scritti di Marx e benché l'interpretazione di Gentile del pensiero marxiano sia molto discutibile e si basi su una serie di malintesi, "il rapporto col marxismo rimane decisivo e imprescindibile per la determinazione del ruolo, che a Gentile va riconosciuto nella storia italiana di questo secolo"⁴⁷. Secondo Semerari l'asse portante della filosofia di Gentile è il tentativo di dare risposte alternative ai problemi che il pensiero marxiano evidenziava:

In un certo senso, tutto lo sforzo filosofico gentiliano è consistito nella ricerca di soluzioni, per i problemi dell'epoca, diverse e opposte a quelle del marxismo. L'antagonismo al marxismo è il segreto e il filo conduttore in generale della filosofia gentiliana⁴⁸.

I problemi a cui Semerari si riferisce non sono soltanto problemi di natura teorica, ma quelli da cui è caratterizzata l'Italia nel passaggio fra Ottocento e Novecento. Questi problemi riguardano, spiega Semerari, in primo luogo l'esigenza di rafforzare l'autorità dello stato borghese e di ricompattare, con esso, quelle forze che erano rimaste esterne al processo risorgimentale di riunificazione nazionale e cioè, in particolare, le masse cattoliche piccolo-borghesi, contadine e operaie. La questione è dunque quella dell'esteriorità, della separazione, di una parte della società italiana rispetto alle istituzioni statali. Questa situazione costituisce terreno fertile per il pensiero marxiano, che reagisce ad essa storicizzandola, ossia collegandola a specifici interessi di classe e spingendo verso un mutamento del rapporto fra stato di classe e classi subalterne. Il problema di Gentile, secondo Semerari, è quello di risolvere questa situazione di separazione, di alienazione, in maniera alternativa. Questa alternativa è costituita dall'idea gentiliana dello *Stato etico*. Il pensiero di

⁴⁵ Ivi, p. 159.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ *Novecento filosofico italiano*, cit. p. 27.

⁴⁸ Ibidem.

Marx e il pensiero di Gentile appaiono, dunque a Semerari come due concezioni alternative della coscienza, le quali però vogliono essere risposta alle medesime domande:

l'una procede *dal basso* (la coscienza è produzione sociale) e lega la coscienza ai condizionamenti empirici dell'esistenza reale, quindi anche alla condizione di classe e alla lotta di classe, l'altra muove *dall'alto* (la coscienza è immanenza del divino) e presuppone la coscienza alle sue condizioni di realtà, risolte da sempre o da continuamente risolvere nel pensiero stesso⁴⁹.

Lo Stato etico è il risultato di questa attitudine alla risoluzione *dall'alto* delle contraddizioni della società italiana post-risorgimentale.

Scrive Semerari in *Esperienze del pensiero moderno*:

(...) nel Gentile, il far cominciare ed esaurire la dialettica nell'atto soggettivo spirituale, nel quale necessariamente si risolvevano la natura, la materia, il dato obiettivo, onde natura, materia e dato obiettivo erano contenuti nello Spirito e non rappresentavano per esso alcun effettivo problema e, tanto meno, una minaccia per la sua integrità, faceva sì che, ancora una volta, la dialettica si compisse *formalmente*, all'interno dello Spirito stesso, onde lo Spirito risultava, in definitiva, la ipostasi metafisica di certi valori e di certe determinazioni culturali privilegiate, e non emergesse, né venisse sostenuta, da *reali* opposizioni e alternative⁵⁰.

Lo Stato etico gentiliano, mostra Semerari, viene considerato indipendente dalle volontà individuali ed ad esse interiorizzato: lo Stato viene fatto coincidere con l'Io trascendentale assoluto di cui le individualità non sono altro che manifestazioni che ad esso devono essere capaci di ricondursi, facendosi sussumere:

Tutto ciò consegue perfettamente dalla logica idealistica che interviene sull'io empirico (l'io/individuo), essenzializzandolo nell'Io trascendentale o pensiero universale, e sullo Stato, immanentizzandolo a sostanza interiore e unificante dei singoli e delle classi, al di là delle differenze e delle opposizioni reali, empiriche, che li dividono⁵¹.

In questa maniera il pensiero di Gentile risolve l'antitesi fra Stato ed Io, identificandoli, dall'alto, in un processo che al mutamento reale dei rapporti di classe, oppone il pensarli in maniera differente:

Tradotto in legge interiore, lo Stato borghese nasconde la sua verità di potere alienante e l'io, innalzato al livello trascendentale, si ritrova magicamente svuotato di tutto quanto lo rende antagonistico nei confronti degli altri, la sua 'particolare' coscienza empirica si risolve nella *coscienza in generale*, che è la coscienza della classe dominante universalizzatasi attraverso l'azione e le istituzioni del potere⁵².

La risoluzione della alienazione dal punto di vista del pensiero è l'alternativa di Gentile al marxismo: gli individui, a partire dallo Stato etico non sono, come li interpreta il materialismo, individui atomisticamente differenti e contrapposti, ma il loro legame sociale deve essere interpretato in termini spiritualistici e morali.

Tutto il discorso di Semerari è volto a mostrare, a partire dall'opposizione al marxismo come filo conduttore del pensiero di Gentile e del neoidealismo in generale, l'ideologicità di questo pensiero e i suoi rapporti strettissimi con la fondazione dello stato fascista:

⁴⁹ Ivi, p. 32.

⁵⁰ *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 281.

⁵¹ *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 36.

⁵² *Ibidem*.

La critica del marxismo è, a mio parere, la chiave per intendere il valore storico del neoidealismo italiano, ciò che costituì il filo conduttore segreto delle costruzioni sistematiche di Croce e di Gentile in quanto funzionali al riassetto e al perpetuamento del potere borghese nella società italiana. Credo che non si possano comprendere le capitali scelte teoretiche e storiografiche del neoidealismo, ove si prescindano dal rapporto oggettivo, che esso ebbe coi problemi universali dell'egemonia borghese in Italia, dalla grande crisi di fine Ottocento all'affermazione del fascismo, e coi problemi più particolari della borghesia meridionale della quale, almeno agli esordi, il neoidealismo fu più diretta espressione⁵³.

Questa operazione di ricollocazione storica è il tentativo, come abbiamo già detto, non solo di fare emergere le responsabilità storiche del neoidealismo italiano, ma anche di evidenziare la struttura trascendentale della responsabilità che esso tendeva a negare: l'operazione semerariana consiste dunque nella riattribuzione della responsabilità ad un pensiero della deresponsabilizzazione, ad un pensiero del dislocamento della libertà della scelta responsabile dell'individuo all'Io assoluto.

Lo Stato etico gentiano, dice Semerari, non è da interpretarsi come "modello di stato ideale", ma come piuttosto "programma di azione immediata, il cui presupposto è la coscienza della insuperabilità dello Stato, della sua necessità inderogabile e obiettivo è la liquidazione del giolittismo, ossia del regime liberal-parlamentare, al fine di consolidare, con schemi mutati e più efficaci, il potere borghese in Italia di fronte alla minaccia della rivoluzione sociale"⁵⁴.

L'idea di Semerari, quindi, è che il rapporto fra Gentile e il fascismo non possa esaurirsi nella sua attività politica, lasciando fuori il suo pensiero filosofico. L'attenzione di Semerari si concentra, dunque, non tanto sulle responsabilità storiche del Gentile politico, quanto su quelle del Gentile filosofo:

In realtà, la filosofia gentiana era 'fascista' già prima che il fascismo apparisse come tale nel senso che, prima che il fascismo si costituisse come movimento politico e indipendentemente dall'adesione di Gentile ad esso, l'attualismo, formalizzando filosoficamente gli aspetti politicamente e culturalmente più contraddittori e, sotto un certo riguardo, anche più arretrati dell'egemonia borghese in Italia, aveva già definite quelle strutture categoriali che sarebbero risultate funzionali all'evoluzione autoritaria e reazionaria di tale egemonia ed entro le quali il fascismo avrebbe trovato la propria legittimazione teorica⁵⁵.

Semerari legge, per questo, il rapporto fra Gentile e il fascismo, non solo in termini di adesione, ma di creazione del presupposto teorico e della base ideologica:

Il rapporto del neo-idealismo, segnatamente attualistico, col fascismo è di natura intrinseca, profondamente teoretico e non meramente occasionale o opportunistico come può essere quello di altre filosofie⁵⁶.

Ritrovare questo rapporto significa, nel discorso di Semerari, non tanto la stigmatizzazione storica di una filosofia, quanto piuttosto la possibilità di ricollegarla ai suoi fondamenti prefilosofici, di staccarla, in certo modo, da se stessa, di riportarla alle domande di partenza, alle opzioni offerte dalla situazione a partire dalla quale essa si è costituita. Restituire alla filosofia del neoidealismo italiano la responsabilità di se stessa significa ritrovare il rapporto fra vita e idealità che è la condizione per ritrovare il senso e la possibilità della filosofia.

⁵³ Ivi, p. 54.

⁵⁴ Ivi, p. 43.

⁵⁵ Ivi, p. 61.

⁵⁶ Ivi, p. 67.

§ 3. Oltre il neoidealismo: ontologia e relazione. In *Novecento filosofico italiano* Semerari dedica un saggio a *Il Vico di Carabellese*. Solo apparentemente la questione della interpretazione carabellesiana di Vico è sproporzionata rispetto alle tematiche trattate dagli altri capitoli di questo testo. In realtà questo saggio, situato nella parte centrale di *Novecento filosofico italiano*, fra i capitoli dedicati al neoidealismo e quelli dedicati al suo superamento, è fondamentale per la comprensione di quelle tematiche che, nella lettura di Semerari, costituiscono l'efficace decostruzione della egemonia idealistica in Italia.

Semerari si sofferma in questo saggio sulle critiche mosse da Carabellese ad una relazione di Giovanni Gentile, letta alla Accademia dei Lincei il 15 Maggio 1938. Il motivo dell'attenzione che Semerari dedica all'interpretazione carabellesiana di Vico, malgrado "da un punto di vista quantitativo e formale, il contributo vichiano di Carabellese appare assai modesto"⁵⁷, è da ricercarsi nel fatto che proprio dal pensiero di Vico, a cui il neoidealismo italiano appoggiava la propria tradizione, Carabellese fa emergere elementi fondamentali per il superamento della concezione idealistica della storia. L'operazione di Carabellese consiste, mostra Semerari, nell'evidenziare, all'interno del pensiero di Vico, una serie di direzioni caratterizzanti della filosofia italiana – che Vico riprende dal Rinascimento e prolunga verso di Risorgimento – rispetto alle quali l'idealismo appare come una pericolosa deviazione. Le critiche che Carabellese nel 1938 muove a Gentile non sono, dunque, solo di carattere storiografico, ma tendono a portare la discussione filosofica su un campo problematico totalmente differente rispetto a quello del neoidealismo.

Carabellese partiva, dice Semerari, con il mettere in discussione la periodizzazione attraverso la quale Gentile leggeva il pensiero di Vico e che consisteva nell'individuare tre fasi ben distinte (la prima corrispondente alle *Orazioni inaugurali*, la seconda al *De antiquissima* e la terza a *La Scienza nuova*), unificate dal tentativo di superare le problematiche poste dal pensiero di Cartesio.

Carabellese, al contrario, dice Semerari, poneva l'esigenza di non frantumare l'opera di Vico attraverso rigide periodizzazioni ed in particolare sottolineava l'impossibilità di leggere la *Scienza nuova* senza tenere conto di due elementi che appaiono nel *De antiquissima*: il primo è l'immanentizzazione di Dio, che diviene principio non estrinseco, non esterno al pensiero, e il secondo riguarda il fatto che a questo principio non viene riconosciuta l'esistenza poiché essa implicherebbe la numerabilità.

Tutto il saggio è volto a mostrare il fatto che sottolineare questi elementi significhi minare le basi dell'idealismo: anche l'idealismo partiva dall'esigenza della immanentizzazione del principio ma il fatto nuovo che Carabellese lascia emergere è la *relazione* che fra l'esistente e l'essere, fra Dio e l'uomo, fra l'azione singola e la Storia si stabilisce, una relazione di *differenza*, una differenza ontologica:

Nel Dio di Vico, nel Dio, che Vico aveva profondamente pensato al di là del suo formale lealismo cattolico, Carabellese scorse il presentimento del concetto di Dio quale *Teoria* (in senso ontologico) dell'umana attività cosciente, che costituì una delle tesi principali di quel progetto di *rifondazione dell'ontologia* col quale Carabellese identificò il suo contributo più personale e originale alla filosofia del Novecento⁵⁸.

Nelle due scoperte vichiane, così come vengono considerate e messe in evidenza da Carabellese, Semerari vede, da una parte un tentativo di connessione tra essere ed esistenza (Dio come immanente al pensiero) e, dall'altro, l'adombramento di una differenza

⁵⁷ Ivi, pp. 149-150.

⁵⁸ Ivi, p. 164.

ontologica fra essere ed esistente (l'esistenza non è attribuibile al principio). Secondo Carabellese, mostra Semerari, non è possibile comprendere la *Scienza nuova* senza tenere conto di questi due elementi che emergono dal *De antiquissima*. L'importanza di questa posizione di Carabellese non consisteva, mostra Semerari, solo nell'apertura di un nuovo punto di vista sul pensiero di Vico, della possibilità, cioè, di sganciarlo dalla interpretazione canonica dell'idealismo che ne faceva un anello di passaggio fra Cartesio ed Hegel. La posizione di Carabellese rappresentava anche ed in primo luogo l'istanza dello sganciamento dell'idea stessa della storia dai canoni dell'idealismo. Si tratta, cioè, di fare lavorare insieme, rispetto al concetto di Storia, l'idea dell'immanenza dell'essere e quella di una differenza ontologica che non sia provvisoria, ridicibile, ma strutturale.

Per questo motivo, secondo Carabellese, mostra Semerari, solo considerando ciò che emerge dal *De antiquissima* è possibile comprendere la connessione che Vico stabilisce nella *Scienza nuova* tra Storia e Provvidenza, connessione che regge la identificazione vichiana fra vero e fatto. Connettere storia e Provvidenza è un tentativo di pensare la storia senza che questo significhi abbandonarsi al divenire e rinunciare all'essere, è un tentativo, nella lettura di Carabellese, di pensare insieme l'essere e il divenire, l'essere e l'esistente in modo da uscire dal vicolo cieco della loro alternativa:

Vico, insomma, aveva fornito un geniale criterio di *unificazione* della congerie (o divenire) storica, tale da difendere e salvare l'io produttore dei fatti storici dal restare soffocato e travolto dalle sue stesse produzioni.⁵⁹

La lettura di Carabellese, mostra Semerari, tende dunque a sottrarre Vico al confronto con Cartesio e a collegarlo piuttosto alla filosofia del Rinascimento italiano. In questo modo il pensiero vichiano non funge più da *Aufhebung* del cartesianesimo, ma aiuta ad individuare nella problematizzazione ontologica una caratteristica fondante della filosofia italiana

Se la differenza fra essere ed esistente non è provvisoria ma strutturale, se, dunque, l'essere viene interpretato come un venire ad essere non pre-programmato, allora la filosofia deve necessariamente allargare il proprio campo d'indagine, oltrepassare i limiti dello gnoseologismo, diventare ontologia in modo tale che, però, l'essere di cui ci si occupa non sia solo l'essere del pensiero e della conoscenza:

L'idea di Carabellese era che Vico avesse contribuito, in misura potente, alla tessitura di una tradizione filosofica moderna tipicamente italiana, che, culminando, da un lato, nel Rinascimento, e, dall'altro, nel Risorgimento, aveva il suo carattere fondamentale in una disposizione *ontologica* e non nello *gnoseologismo*, che, invece, qualifica la filosofia moderna non italiana, appunto, da Cartesio a Hegel⁶⁰.

Semerari sottolinea, dunque, come Carabellese individui come cifra della filosofia italiana questa disposizione ontologica, laddove, però, si tratta non dell'ontologia in generale ma di una particolare maniera di intendere il rapporto fra esistente ed essere, tale che questo rapporto non sia né pregarantito né provvisorio. Posta a fondamento di questa ontologia una insuperabile differenza ontologica, non si tratta più di scegliere fra esistente ed essere, ma di stabilire fra essi una *relazione possibile*.

L'ontologismo che Semerari mette in evidenza come caratterizzante la filosofia italiana consiste, dunque, non nel porsi la questione dell'essere in generale, ma invece nel doman-

⁵⁹ Ivi, p. 167.

⁶⁰ Ivi, p. 155.

darsi circa la possibilità di pensare insieme essere e divenire, di pensare insieme Dio e l'uomo, di pensare insieme essere ed esistente.

Quando Carabellese insiste sul fatto che Vico pone Dio come principio dell'esistente, mette in evidenza il fatto che la relazione fra essere ed esistenza è una relazione strutturale, il che vuol dire che nessuno dei due elementi sussiste senza l'altro e che il loro essere in relazione non è un fatto accidentale. Ma se a questo si aggiunge la differenza ontologica, cioè la irriducibilità della distanza fra i due elementi, la impossibilità di ridurre la relazione al prevalere di uno dei due o ad una sovrapposizione, allora l'elemento strutturale diviene la relazione stessa. Che la relazione divenga elemento strutturale non significa che essa sia pregarantita, ma che l'esistenza ha nella sua struttura la possibilità della relazione con l'essere.

Ciò che, in definitiva, Semerari evidenzia nel saggio su *Il Vico di Carabellese* è come, posto in questa maniera, sulla base di una non apparente e non provvisoria differenza ontologica, il problema dell'essere si converta in quello della *relazione* come *possibilità strutturale*. Questo tipo di ontologismo e la questione della relazione si richiamano l'un l'altro. Il problema che Carabellese legge nella filosofia di Vico e che diventa il punto del distacco della filosofia italiana dal neoidealismo è quello di come “*essere* nel e attraverso il flusso inesorabile del *divenire*”⁶¹; non si tratta di negare il divenire nell'essere o l'essere nel divenire, ma di riflettere sulla possibilità della loro relazione.

La questione dell'essere come questione della relazione in quanto *possibilità strutturale* è ciò che, dall'interno della filosofia italiana si oppone, nella lettura di Semerari, con forza all'idealismo di Croce e di Gentile, i quali, rimanendo su di un piano meramente gnoseologico non potevano che considerare la relazione un momento provvisorio rispetto alla definitiva identificazione fra cosa e pensiero, fra esistente ed un essere il cui venire ad essere è momentaneo e prelude ad una finale pacificazione.

Semerari mostra come il portare la discussione filosofica sul piano di questo tipo di ontologia sia fondamentale per il superamento della egemonia idealistica in Italia e costituisca il campo di formulazione delle tematiche e delle problematiche del *neoilluminismo filosofico italiano*. In un saggio del 1968 Semerari fa rientrare in questa definizione “l'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, il neopositivismo pragmatico di Giulio Preti, l'umanesimo storicistico di Remo Cantoni, il razionalismo metodologico di Norberto Bobbio e di Ludovico Geymonat e la ripresa della fenomenologia proposta da Enzo Paci e dal gruppo che fa capo alla rivista “aut aut”⁶². Si tratta dunque, mostra Semerari, di una tendenza all'uscita dai canoni dell'idealismo, che da una parte è estremamente composita, ma che, d'altro canto, presenta forti collegamenti, momenti di dialogo e di discussione, determinati da comuni problematiche e metodologie di fondo. L'elemento che fa da collante principale a queste tendenze composite della filosofia italiana che possono essere riunite sotto l'etichetta del neoilluminismo è quello che Semerari chiama *empirismo*. Per empirismo, chiarisce Semerari, deve intendersi

(...) un atteggiamento generale per il quale ci si impegna a considerare i problemi dell'uomo, della sua esistenza, del suo mondo, della sua società e della sua storia restando rigorosamente nell'orizzonte umano e nulla asserendo che non possa in qualche modo essere controllato e verificato da chiunque abbia interesse a ciò che è oggetto dell'asserzione⁶³.

⁶¹ Ivi, p. 166.

⁶² *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 283.

⁶³ Ivi, p. 284.

Semerari individua due elementi fondanti dell'atteggiamento empiristico: il primo consiste nel porre l'uomo a fondamento della filosofia, e il secondo consiste in una profonda critica linguistica, attraverso la quale l'uomo ritrova il proprio rapporto con se stesso, gli altri e il mondo e il proprio ruolo nella costituzione di tali rapporti. L'atteggiamento empiristico è, mostra Semerari, una matura rielaborazione di una serie di esigenze filosofiche portate avanti da una parte dal positivismo e dall'altra dall'idealismo. Dal positivismo, spiega Semerari, il neoilluminismo riprende la necessità di considerare l'uomo all'interno dell'orizzonte naturale e sociale, ma nello stesso tempo si libera dai pregiudizi naturalistici che consistono nell'obliterare il ruolo del soggetto rispetto al fatto e nel privilegiare la conoscenza sensibile rispetto a quella intellettuale. Dall'idealismo esso riprende, invece, l'idea dell'imprescindibilità del soggetto, liberandosi, però, delle costruzioni intellettuali tipiche dell'idealismo come l'Io trascendentale, lo Spirito o l'Atto, che sostituiscono ed assoggettano l'io effettivamente esistente nella sua individualità e nella sua rete di relazioni non precostituite.

La rimozione dei pregiudizi naturalistici e delle strutture concettuali dell'idealismo significa la rinuncia ad una serie di elementi che, dall'alto, pre-garantiscono l'esistente e le sue relazioni: per questo motivo la cifra caratterizzante il neoilluminismo italiano è costituita dalla *possibilità*:

Categorizzare in termini di possibilità significa descrivere e analizzare in termini rigorosamente empiristici, cioè nell'orizzonte dell'esistenziale: ciò che esiste potrebbe anche non esistere e ciò che esiste in un certo modo potrebbe esistere in un certo altro modo. Niente esiste ed esiste così perché in sé non può non esistere così come esiste, ma esiste così, perché è una *relazione* con un certo contesto condizionale. L'esistenza dell'uomo è la possibilità di certe relazioni, sicché definirne la struttura è accertarne le relazioni possibili nelle tre direzioni fondamentali in cui esse si esplicano: relazione con se stesso, relazione con la natura, relazione con gli altri⁶⁴.

L'atteggiamento empiristico consiste dunque, fondamentalmente, spiega Semerari, in una rinuncia alla sicurezza che, al di là di ogni evento, l'esistenza umana sia metafisicamente protetta.

Per il neoilluminista, l'errore, il male, la miseria, la malattia non sono delle finzioni dialettiche escogitate da uno spirito astuto per circondare di maggiore *suspence* l'avvento immane della verità, del bene, della prosperità, della salute. Errore, male, miseria, malattia sono altrettante possibilità esistenziali, che hanno, in linea di principio, le stesse opportunità di affermazione dei loro contrari⁶⁵.

Si tratta dunque, spiega Semerari, di una presa di coscienza e del riconoscimento della particolare situazione esistenziale umana e della sua insuperabilità, senza che questo significhi, però, una rinuncia alla filosofia. A partire da questo riconoscimento, il compito della metafisica e della filosofia non può più essere quello di fornire un rassicuramento ultimo, al di là dell'errore, del male, della miseria e della malattia. Rispetto al positivismo e all'idealismo la filosofia assume un ruolo differente nei confronti dell'esistenza: essa non è più ciò che fornisce certezze, che fornisce la via per oltrepassare la strutturale problematicità dell'esistenza umana, ma, al contrario, ciò che deve mettere in luce la struttura problematica dell'esistenza. Il mettere in luce la struttura problematica dell'esistenza non è fine a se stesso ma il punto di partenza per un processo di *umanizzazione* del mondo, che è il processo attraverso il quale l'uomo assume, al limite, il controllo e la responsabilità di ciò che vive:

⁶⁴ Ivi, p. 285.

⁶⁵ Ivi, p. 286.

L'autolimitazione nelle possibilità strutturali, se sottrae l'uomo alla illusione di vedersi garantito da forze infallibili e lo espone a tutti i rischi del suo vivere quotidiano, gli consente nondimeno di realizzarsi in modo da ottenere e conservare il controllo effettivo di se stesso e del proprio comportamento. È *ragione* la tecnica capace di produrre un comportamento, la cui definizione e il cui controllo siano in saldo possesso dell'uomo e, al limite, è questo stesso comportamento⁶⁶.

Con questa definizione di *ragione* si mostra chiaramente il senso del neoilluminismo: esso è tentativo di razionalizzazione dei comportamenti, dove, però, la razionalizzazione non può essere intesa in modo separato dalla umanizzazione e dalla responsabilizzazione. Comportamento razionale significa comportamento umanamente controllato e controllabile, dunque comportamento di cui l'esistente umano può e deve assumersi la totale responsabilità. In questo senso l'opposizione razionale/irrazionale corrisponde, all'interno del pensiero neoilluministico, all'opposizione responsabilità/alienazione. Ci si trova totalmente fuori, totalmente distanti, dunque, dal modo idealistico di intendere la razionalità il cui apice corrisponde al momento della sussunzione dell'uomo all'assoluto, della massima evidenza, quindi, del valore strumentale dell'individualità umana rispetto alla realizzazione della razionalità, realizzazione la cui responsabilità non appartiene all'umano ma all'assoluto:

Nell'atteggiamento per cui l'uomo può diventare autoresponsabile, rispondendo razionalmente alle sfide della sua *insecuritas* esistenziale, che sono la problematicità vissuta delle sue relazioni con se stesso, con la natura e con la società, può riconoscersi ciò a cui diamo il nome di *scienza*⁶⁷.

Semerari mostra, dunque, come nel passaggio attraverso l'idealismo dal positivismo al neopositivismo i concetti di scientificità e di razionalità mutano profondamente, radicandosi all'interno della esistenza umana e della sua radicale problematicità. La possibilità, come elemento fondante e unificante del neoilluminismo è la cifra del rapporto che in esso si stabilisce fra esistenza ed essere. Il rapporto fra esistenza ed essere, la razionalità di questo rapporto, è un rapporto *possibile*; un rapporto *possibile* e non necessario è un rapporto di cui l'esistente può e deve assumersi la responsabilità: tale rapporto è ciò che Semerari intende con il termine *relazione*. Questa connessione fra relazione, possibilità e responsabilità costituisce, nella lettura di Semerari, il luogo in cui si smonta pezzo per pezzo l'egemonia idealistica in Italia. Tale relazione è sorretta dal passaggio, per il quale il ruolo di Carabellese è fondamentale, dal modo sostanzialistico di pensare l'essere, al pensarlo come venire ad essere in relazione all'esistente e alla sua temporalità.

§ 4. La problematicità come condizione di possibilità della metafisica: il pensiero di Abbagnano. Su questa particolare inclinazione della ontologia italiana Semerari insiste, in un saggio del 1958, presentando il pensiero di Abbagnano. L'essere nell'esistenzialismo positivo di Abbagnano, dice Semerari, non è l'essere della conoscenza, ma il precategoriale, l'indeterminato, la possibilità di ogni determinazione, mentre l'esistenza è il movimento dell'essere indeterminato ad una delle sue possibili determinazioni. Per questo motivo l'esistenzialismo positivo considera l'esistenza come *struttura* dell'essere: questa struttura consiste nella *possibilità* della determinazione. Il legame strutturale fra essere e esistente è dunque la *possibilità*:

⁶⁶ Ivi, p. 291.

⁶⁷ Ivi, p. 292.

Il riconoscersi della struttura dell'essere nell'esistenza e il ritrovarsi dell'esistenza come possibilità consentono, da un lato, di capovolgere l'ordine tradizionale dell'ontologia, onde l'essere non è più pensato come un dato, una necessità, una realtà in sé compiuta innanzi alla quale si disponga l'esistenza come suo derivato o suo antagonista, ma è la pura problematicità e indeterminazione la cui concretizzazione è la possibilità dell'esistenza, e, dall'altro, di liberare il problema dell'esistenza e, in definitiva, dell'uomo da qualsivoglia presupposizione che non sia l'accertato carattere dell'esistenza stessa, la possibilità⁶⁸.

L'esistenzialismo positivo affronta la questione ontologica in modo da desostanzializzare l'essere e concentrare le sue analisi sulla esistenza. Si tratta dei due elementi che caratterizzano la filosofia italiana post-idealistica, che abbiamo messo già in evidenza e cioè la contemporanea affermazione di un rapporto strutturale fra essere ed esistente e della loro differenza ontologica. Ciò in cui, dice Semerari, l'esistenzialismo positivo si distingue dall'esistenzialismo "negativo" di Jaspers ed Heidegger consiste nel fatto che in esso

(...) l'accento vien posto non su ciò che l'esistenza *può* essere e fare nell'atto di concretizzazione dell'indeterminazione dell'essere, ma principalmente sul fatto che l'esistenza *non è* l'essere, *non può* immedesimarsi con esso, *non può essere* l'essere nella sua totalità, assolutezza e unità.⁶⁹

Ciò significa considerare la differenza ontologica non solo un dato iniziale, dovuto al momento della storia dell'essere in cui ci si trova o, peggio, alla notte dell'essere che impedisce la corretta comprensione del rapporto fra essere ed ente. Non si tratta né di un momento provvisorio, né di una visione erronea dovuta alla prospettiva che l'essere impone all'ente, ma di un fatto strutturale:

Se si dovesse condensare nella proposizione più elementare lo spirito dell'esistenzialismo positivo, si potrebbe dire semplicemente ch'esso è *sforzo di comprendere l'esistenza senza uscire dal suo orizzonte categoriale*⁷⁰.

Il fatto che l'esistenzialismo positivo percorra lo slittamento della problematica filosofica tipico del noeilluminismo italiano dal piano gnoseologico a quello di una ontologia come problema della relazione possibile e strutturale fra essere ed esistente, porta Semerari ad escludere che il pensiero di Abbagnano possa in qualche modo essere interpretato come implicazione ed estremizzazione dell'attualismo gentiliano, come Pareyson aveva sostenuto. Si tratta dello stesso movimento che Carabellese aveva effettuato sul pensiero di Vico rispetto a quello di Cartesio che consiste nel mostrare i piani differenti ed inconciliabili su cui si svolge la riflessione filosofica, il cambio di registro che non permette di individuare un rapporto di diretta implicazione. Questo radicale slittamento del piano del discorso può essere riassunto, dice Semerari, in due momenti di forte distacco fra idealismo ed esistenzialismo positivo: il primo è costituito dal fatto che per Abbagnano l'uomo non può essere ridotto alla sua sola attività di pensiero e il secondo è il rifiuto della dialettica antinomica come motore della storia e metodo della filosofia.

Il momento d'origine dell'esistenzialismo positivo va, invece, secondo Semerari, piuttosto ricercato nello sperimentalismo di Antonio Aliotta, in cui la discussione già si sposta su di un piano alternativo rispetto allo gnoseologismo idealistico. In un saggio del 1961, poi ripubblicato in *Novecento filosofico italiano*, Semerari approfondisce la questione del rapporto fra il pensiero di Abbagnano e quello di Aliotta, ricostruendo, in tal modo le

⁶⁸ Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bologna 1962, pp. 198-199.

⁶⁹ Ivi, p. 199.

⁷⁰ Ibidem.

motivazioni che generano l'esistenzialismo positivo. L'esigenza che, contro i canoni dell'idealismo, Aliotta esprime in *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, è quella, spiega Semerari, del "filosofare umanamente", il che significa fare coincidere "i limiti di conoscenza del filosofare" con quelli "dell'umano"⁷¹, il che a sua volta significa non escludere dal campo della filosofia nessuno degli ambiti possibili dell'esperienza, né privilegiarne uno rispetto agli altri. La strada che Aliotta apre, mostra Semerari, si presenta in totale alternativa sia all'idealismo che al positivismo rifiutando, da una parte, di ridurre l'individuo ad astrazione trascendentale, e dall'altra di rinunciare alla riflessione in favore della constatazione di "fatti". All'io assoluto dell'idealismo e al pregiudizio del fatto del positivismo, Aliotta oppone l'idea dell'*esperienza*, o meglio della pluralità delle esperienze nel tempo della coscienza di un io determinato:

Esperienza nella sua inesauribile varietà di forme ed esperienza nella molteplicità dei suoi relativi centri individuali: questi i termini costanti dello sperimentalismo di Aliotta come coscienza del dramma esistenziale. Chi si lamenta del non poter uscire dall'esperienza si lagna di quella sola condizione per la quale egli è ciò che è e per la quale, in fondo, può sollevare il suo lamento⁷².

L'esperienza così come Aliotta la intende, spiega Semerari, è *sintesi concreta*, opposta e alternativa alla sintesi astratta dell'idealismo. Sintesi concreta significa *rapporto, relazione*. La sintesi di Aliotta, spiega Semerari, è originaria, e non il prodotto di un pre-determinato convergere degli opposti:

La sintesi concreta è originaria, perché è unità di distinti separabili soltanto per via di astrazioni⁷³.

Appare ancora una volta chiaro, nel discorso di Semerari, come ciò che permette il superamento dell'egemonia idealistica sia proprio l'emergenza del concetto di relazione come elemento strutturale e originario dell'esperienza. Se il superamento dell'idealismo italiano avviene attraverso uno spostamento del piano delle problematiche filosofiche, questo spostamento ha nel concetto di relazione una delle sue condizioni, ma pensare la relazione implica a sua volta l'aver abbandonato l'idea dell'essere come sostanza. Semerari mostra, come, il pensiero aliottiano, una volta assunta l'esperienza in quanto relazione originaria come proprio punto di partenza, non possa che configurarsi come una filosofia del possibile.

Posta l'originarietà della sintesi concreta la *cosa* nel pensiero di Aliotta, diventa "la oggettiva possibilità di tutte l'esperienze soggettive mie ed altrui, che vengono sperimentate in diverse condizioni ambientali"⁷⁴ e l'io diviene la possibilità dei suoi rapporti con gli altri e con il mondo. La filosofia di Aliotta conduce dunque alla possibilità di una pluralità di visioni sul mondo, ad un io non pre-dato, ma che si conforma alle sue esperienze ed alle sue relazioni, ed ad un vivere che, dunque, è ricerca e sperimentazione del possibile.

Semerari mostra come la riflessione di Nicola Abbagnano parta da questa visione pluralistica, relativistica e sperimentalistica, e dalle problematiche che essa solleva.

L'esordio irrazionalistico del pensiero di Abbagnano, in *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, non è altro che una radicalizzazione delle posizioni di Aliotta: una volta mostrata la

⁷¹ *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 172.

⁷² Ivi, p. 174.

⁷³ Ivi, p. 175.

⁷⁴ Ivi, p. 176.

cosa come la possibilità delle molteplici visioni soggettive di essa, tali visioni restano giustapposte, separate, senza alcuna possibilità di unificazione. Il pensiero appare dunque, mostra Semerari, al giovane Abbagnano, incapace di rendere conto della *vita* in quanto sintesi concreta. Abbagnano, dunque, segue Aliotta, nel tentativo di sciogliere lo schiacciamento idealistico di esistenza ed essere, ma giunge, al capo opposto, alla loro assoluta separazione, poiché non vede alcuna possibilità di fondare la loro relazione. In questo contrapporre vita e pensiero che caratterizza gli esordi del pensiero di Abbagnano, Semerari non vede un abbandono ad un *fede* irrazionalistica, ma piuttosto un profondo domandarsi circa la possibilità e il fondamento della relazione fra vita e pensiero, ossia “la richiesta di ciò che possa essere il fondamento adeguato della visione pluralistica e relativistica dell’esperienza”⁷⁵:

A quale fondamento rimanda questa visione? Fino a quando non lo si sia trovato, l’irrazionalismo è l’inevitabile sbocco dello sperimentalismo pluralistico e relativistico e, attraverso di questo, di tutti gli atteggiamenti di pensiero che dallo sperimentalismo appunto sono stati messi in crisi⁷⁶.

La ricerca di questo fondamento portava necessariamente, spiega Semerari, il discorso di Abbagnano dal piano gnoseologico a quello ontologico, in modo, però da non disancorare la domanda dall’esistente che si pone tale domanda: così interpretato l’irrazionalismo degli esordi del pensiero di Abbagnano diventa, in realtà, la ricerca di una nuova metafisica che si ponga la domanda sull’essere radicandosi nell’esistenza. Semerari insiste dunque, ancora una volta, sulla connessione del nuovo rapporto che va stabilendosi nel pensiero italiano post-idealistico fra esistenza ed essere e su come esso comporti il concetto di *relazione*. Questa ontologia *esistenziale*, dice Semerari in una nota di *La filosofia come relazione*, ad un paragrafo che precede la prima redazione del saggio su Abbagnano e Aliotta, deve intendersi come una ontologia *sintetica* e non come ontologia *analitica*:

La differenza tra la ontologia coerentemente esistenziale e la ontologia di tipo tradizionale consiste nel fatto che questa è analitica, mentre quella è sintetica. La ontologia analitica riduce l’esistenza a predicato o determinazione dell’essere, che si ritiene abbia già in sé, *necessariamente*, tutte le predicazioni possibili. Al contrario la ontologia esistenziale considera l’essere come la possibilità di trascendenza della esistenza. Ciò significa tanto che l’essere è *problematico* rispetto alla esistenza quanto che della esistenza si esclude la sua riduzione predicativa (...) ⁷⁷.

L’ontologia sintetica di cui qui parla Semerari, consiste nella “inserzione rigorosa dell’essere nell’ambito della esistenza della quale costituisce la trascendenza temporale”⁷⁸. Questo significa che l’esistenza diviene soggetto della predicazione e non predicato dell’essere e la struttura del rapporto fra esistenza ed esistente è quella della possibilità. L’ontologia esistenziale deve, dunque, tenere fermi due presupposti:

1) è *non-essere l’essere astratto dalla concretezza con la esistenza*, 2) è *concreto soltanto l’essere determinato o determinabile esistenzialmente*. Ciò importa che bisogna abbandonare la interpretazione unilaterale e monodimensionale, propria dell’essere astratto dalla esistenza, per una nuova visione ontologica in cui l’essere sia capace di strutturarsi secondo la pluridimensionalità della esistenza nello stesso momento che la definisce e consolida nei suoi atteggiamenti⁷⁹.

⁷⁵ Ivi, p. 190.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Semerari, *La filosofia come relazione*, Edizioni del “Centro Librario”, Sapri 1961, p. 140.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 194.

La ontologia così considerata, dice Semerari, determina la domanda sulla possibilità di una nuova metafisica che si interroghi sul rapporto, sulla relazione non più pre-garantita o a priori negata, fra essere ed esistenza: quale possa essere il principio di questa metafisica, mostra Semerari, Abbagnano si chiede ne *Il principio della metafisica*. In questo testo Abbagnano individua questo principio nel *pensiero*, laddove il pensiero non è, come nell'idealismo, l'oggetto della metafisica, bensì il suo stesso attuarsi, il suo svolgimento. In questo senso:

La validità e l'attuazione della metafisica non dipendono né da un soggetto né da un oggetto comunque ipostatizzati, ma dal pensiero stesso nella sua *effettiva organizzazione*⁸⁰.

Tale *organizzazione* è il significato che viene ad assumere il concetto di *sistema* nella metafisica così concepita. Il sistema è organizzazione rigorosa del molteplice, costituzione di unità che non è, però, né identità rigida, né è precostituita prima della sistematizzazione. Il sistema diviene, dunque, "organizzazione unitaria e relazionale" del molteplice. Gli elementi che ne entrano a fare parte sono messi tra di loro in relazione, ma questa relazione "si attua *nel* e *per* il sistema, non *al di fuori* o *prima* di esso"⁸¹. Inoltre gli elementi che in esso sono relazionati, non sono individualità atomiche ma, al loro volta, sistemi di relazioni. Semerari considera, nel saggio che stiamo esaminando, questa definizione di pensiero come fondamento della metafisica, il modo in cui Abbagnano risponde alle esigenze che aveva espresso nel suo primo scritto. Questo tipo di definizione del pensiero consente, cioè, di uscire dalla alternativa rigida di vita e pensiero e di mostrare tra di essi quella relazione che l'irrazionalismo non riesce a vedere:

Il contrasto fra la vita e il pensiero si risolveva, nelle *Sorgenti*, a vantaggio della prima, perché il pensiero appariva, nei riguardi della vita inesauribile molteplice relativa e imprevedibile, identico uno assoluto uniforme (...)

Col *Principio della metafisica* si compie, invece, una rivalutazione del pensiero. Il pensiero, in quanto organismo e relazione, sistasi e sistema, appare non come l'antagonista della vita, bensì come il principio capace di render conto della vita⁸²

Il principio della metafisica, in questo modo coincide con la stessa problematicità dell'esistenza, intesa come attività relazionante non pre-garantita e dunque rischiosa.

In questo punto, dice Semerari, nel punto in cui l'irrazionalismo è superato nella direzione di un nuovo progetto di razionalizzazione e sistematizzazione, nel senso che abbiamo chiarito, dell'esistenza attraverso il pensiero, nasce l'esistenzialismo positivo.

Non dalle istanze, dunque, dell'idealismo gentiliano, ma da uno spostamento del piano del discorso rispetto a quello idealistico stimolato dai problemi suscitati dal pensiero di Aliotta nasce *La struttura dell'esistenza*. L'esistenzialismo positivo ha origine, nella lettura di Semerari, dall'incrocio delle problematiche delle *Sorgenti* con quelle del *Principio della metafisica*: il pensiero come principio della metafisica, definito nel *Principio* come "organismo e relazione, sistasi e sistema" è la stessa problematicità dell'esistenza e la problematicità del rapporto fra essere ed esistenza non è solo un fatto provvisorio ma strutturale. In questo senso Abbagnano, dice Semerari, si muove all'interno di una genuina ontologia esistenziale:

⁸⁰ Ivi, p. 198.

⁸¹ Ivi, p. 199.

⁸² Ivi, p. 201.

La problematicità dell'essere, nella ontologia esistenziale, non è solo iniziale, ma pure finale, perché l'essere finale è pur sempre l'essere esistenziale, che si riconosce e consolida nella sua problematicità originaria e costitutiva (...) Fondamento della ontologia esistenziale è la *esistenza* il cui *dramma* è la sua *problematicità*, onde la metafisica coerentemente esistenziale non è la metafisica *della* esistenza, ma la metafisica *come* esistenza, la esistenza stessa in quanto struttura e problema⁸³.

Nella metafisica esistenziale, spiega Semerari, struttura e problema coincidono e questa coincidenza è fondamentale per chiarire il ruolo e la funzione della metafisica. La metafisica e la filosofia sono, nel discorso di Abbagnano, relazione e organizzazione sistematica che, però, non è eliminazione definitiva di ogni problematicità. Ma questo relazionare problematico, questa sistematizzazione non definitiva, questa relazione di relazioni è l'esistenza. Per questo motivo l'esistenza è per Abbagnano, la struttura della metafisica:

Se la metafisica e la filosofia sono relazione e organizzazione sistematica, soltanto la esistenza può fondarle ed esserne il principio, perché soltanto la esistenza è, in quanto tale, *struttura di relazione*, cioè *struttura di trascendenza*⁸⁴.

La trascendenza di cui Abbagnano parla non è quella della metafisica sostanzialistica, in cui l'essere già per sé costituito deve essere raggiunto e compreso dalla esistenza, o deve comprendere se stesso attraverso le esistenze. La trascendenza è piuttosto il luogo in cui l'essere passa "dalle possibilità già determinate a quelle ancora da determinare"⁸⁵, in cui, cioè, si afferma l'inesauribilità dell'essere nella sua indeterminazione problematica.

L'esistenzialismo positivo è dunque, scrive Semerari in *La filosofia come relazione*, filosofia della relazione: l'esistenzialismo positivo ha come suo asse portante la possibilità del rapporto dell'esistenza con l'essere⁸⁶.

La possibilità di questa relazione è all'interno del pensiero di Semerari, la condizione di possibilità della filosofia. In *Filosofia. Lezioni preliminari*, Semerari inserisce, fra i testi di lettura, nella parte B dell'appendice dedicata alla "problematica e ai caratteri essenziali della filosofia"⁸⁷, un testo tratto dalla *Struttura dell'esistenza* di Abbagnano. Questo testo, insieme al brano che lo precede, tratto da *Domande fondamentali della filosofia* di Heidegger, è dedicato alla questione della autonomia della filosofia. La questione di partenza di questo brano è il fatto che "la filosofia non può cominciare che dalla filosofia, cioè dalla determinazione della propria essenza e dei propri compiti"⁸⁸, ossia dal fatto che la filosofia parte da se stessa. Questa peculiarità ha a che fare, dice Abbagnano, con l'essenza stessa della filosofia, ossia, fa parte dell'essenza della filosofia il fatto di dovere partire da se stessa per la determinazione della propria essenza. La filosofia è dunque, nel proprio nascere, autonoma, nel senso che trae da se stessa il proprio principio. Il rapporto che la filosofia ha con se stessa ha, dunque, la forma di una ricerca, di un problema: la filosofia è in primo luogo, per essenza, il problema della sua propria essenza. Il brano di Abbagnano è inserito in questa introduzione allo studio della filosofia, pubblicata da Semerari all'inizio degli anni Novanta, perché spiega in maniera chiara come l'asserzione di questa autonomia non coincida con l'isolamento della filosofia in se stessa, ma implichi, al contrario, il collegamento con le altre sfere dell'essere. La filosofia, in quanto parte

⁸³ Ivi, p. 203.

⁸⁴ Ivi, p. 205.

⁸⁵ Ivi, p. 206.

⁸⁶ *La filosofia come relazione*, cit., p. 17.

⁸⁷ Semerari, *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano 1991.

⁸⁸ Ivi, p. 116.

dal problema del proprio essere, è il momento, dice Abbagnano in questo brano, in cui l'essere problematizza se stesso: la filosofia è l'essere come problema. Ponendosi il problema del proprio essere, cioè, la filosofia pone la questione dell'essere come problema, il quale si estende anche agli altri campi dell'essere e all'essere in generale. Si tratta, chiarisce Abbagnano, non di una ricerca di un essere già precostituito o di una messianica attesa del suo svelamento, ma della questione della *costituzione* dell'essere: "L'essere non è oggetto del problema, ma l'atto della sua costituzione". Questa impostazione di Abbagnano del rapporto fra la filosofia e gli altri campi del sapere è importante per uscire, come Semerari chiarisce all'interno del testo, dall'approccio esclusivamente *formale* della filosofia rispetto alle altre scienze, secondo il quale "il compito della filosofia si definisce nella riflessione sugli aspetti logici e linguistici delle scienze assunte come *discorsi* ossia come determinate formazioni linguistiche rette da determinate regole sintattiche"⁸⁹. L'esercizio filosofico, al contrario, che parte dalla questione della problematicità dell'essere ossia da quella della sua costituzione consiste in una *insubordinazione* rispetto ad un determinato campo del sapere, che è un movimento di trascendenza in direzione di una problematizzazione radicale. Questo esercizio di insubordinazione, spiega Semerari, implica l'abbandono delle metodologie che regolano e caratterizzano un dato campo del sapere. Dice Abbagnano "Solo nella misura in cui è possibile sottrarsi all'azione delle regole intrinseche di un dato piano dell'essere è possibile la considerazione filosofica di questo piano"⁹⁰. La filosofia, dunque, dice Abbagnano si installa, grazie a questo movimento di sottrazione su di un piano *sui generis*, che è il piano della posizione della questione dell'essere come sua problematizzazione e della sua costituzione che determina l'autonomia della filosofia, da una parte, e il collegamento della filosofia con l'essere in generale, dall'altra. Dice Abbagnano:

La filosofia si presenta così come la costituzione di un piano di un piano ontologico sui generis, sul quale la totalità dell'essere vive come problema. Tutte le determinazioni ontologiche, tutti i momenti, tutte le forme nelle quali l'essere si presenta o può presentarsi, hanno diritto di cittadinanza in filosofia solo a *titolo di problemi*⁹¹.

La considerazione dell'essere come problema e della problematizzazione dell'essere come elemento essenziale della filosofia, è ciò, dunque, che nella lettura di Semerari, conduce la filosofia italiana fuori dagli schemi dello storicismo di Croce e di Gentile. Quello che cambia è l'orientamento della domanda filosofica, che non si rivolge più ad un essere precostituito o che abbia in sé già scritta la storia che lo conduce attraverso le esistenze verso la sua costituzione, ma si rivolge invece verso l'esistenza, come movimento di trascendenza, come costituzione problematica dell'essere, il che vuol dire come istituzione di relazioni, di rapporti, come risposta problematica e non definitiva alla insicurezza esistenziale.

§ 5. Il relazionismo di Enzo Paci. Al pensiero di Paci Semerari dedica l'ultimo capitolo di *Novecento filosofico italiano*. A dieci anni dalla morte di Paci, in questo saggio, Semerari ricostruisce i punti centrali della sua riflessione. Il pensiero di Semerari e quello di Paci presentano numerosi punti di intersezione che si possono riassumere, in partico-

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 42-47.

⁹⁰ *Ivi*, p. 119.

⁹¹ *Ivi*, p. 121.

lare, nel riferimento centrale all'idea di *relazione* e nel tentativo di tenere insieme fenomenologia e marxismo.

L'interesse di Semerari per il pensiero di Paci si evidenzia nei suoi scritti sin dagli anni Cinquanta. Del 1950 è infatti la sua recensione di *Ingens Sylva*, che appare sulla "Rivista internazionale di filosofia del diritto" e del 1958 il saggio su *Relazionismo ed esistenzialismo* che appare sul "Giornale critico di filosofia italiana" e che poi, molto rimaneggiato, con qualche taglio e molte aggiunte va a costituire la seconda parte de *La filosofia come relazione*, nel 1961.

Il saggio del 1958 si concentrava sull'appena edito *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Questo testo, dice Semerari, nell'introduzione, porta avanti il discorso di *Tempo e relazione* del 1954 e di *Fondamenti di una critica filosofica* del 1951, ed insieme questi tre testi pongono le basi per il "relazionismo" di Paci. In questo saggio Semerari evidenzia il rapporto strettissimo fra l'esistenzialismo e il relazionismo. Il problema della filosofia moderna, dice Semerari, in questo testo, è legato alla esigenza di una organizzazione del sapere di fronte alla sempre maggiore crescita e specializzazione delle scienze. Il sistema hegeliano è un tentativo di questa organizzazione, ma esso, dice Semerari, si poggia sull'idea di un processo chiuso e dall'esito predeterminato. La storia in cui il sapere viene sistematizzato ed unificato è un processo solamente ideale:

Per uscire dalle aporie dello storicismo hegeliano, che si sono ripercosse fino alle ultime manifestazioni dello storicismo idealistico, bisogna sostituire all'Idea hegeliana qualcosa che, per la sua struttura, impedisca che il processo attraverso cui si viene realizzando, possa mai avere un cominciamento assoluto o definitivamente concludersi. Questo qualcosa è l'*esistenza*. Recuperare l'esistenza significa passare dallo storicismo idealistico, astratto, formale allo storicismo realistico, esistenziale, concreto, effettivamente umano. Il relazionismo è questo storicismo⁹².

Si ha dunque relazionismo, quando si assume l'esistenza concreta a fondamento del processo storico, non vi è dunque alcuna discontinuità fra relazionismo e storicismo.

Nel saggio del 1958 Semerari mette in evidenza tre *principi* del relazionismo: l'esistenza, la formalizzazione logica e l'armonia. Quando il saggio *Esistenzialismo e relazionismo* viene ripubblicato come seconda parte di *La filosofia come relazione*, in esso viene inserita una lunga parte che si sposta da *Dall'esistenzialismo al relazionismo* ad un'analisi di alcune tematiche di *Tempo e Relazione*, che aggiungono alla panoramica semerariana sul relazionismo, rispetto ai tre principi evidenziati nella prima versione del saggio, alcuni elementi importanti. Si tratta, in particolare, delle tematiche dell'evento, della problematicità e della possibilità, tutti temi legati alla concezione del tempo che il relazionismo implica, e che ha il suo centro nel concetto di irreversibilità. Scrive Semerari:

Il punto di vista relazionistico non poteva affermarsi con rigorosa coerenza, se prima non fosse stata ridotta a rigorosa coerenza la riflessione esistenziale, spinta sino al riconoscimento, da un lato, dell'ambiguità positivo-negativa della esistenza e, dall'altro, della struttura di trascendenza del possibile. Porre rigorosamente il problema della esistenza è porre il problema del tempo e i due problemi si ritrovano unificati in quello della storia come *problema della costituzione dell'essere individuale concreto*⁹³.

Nel saggio del 1958 e nella sua rielaborazione del 1961 Semerari sembra, sostanzialmente, avere superato la iniziale diffidenza nei confronti del pensiero di Paci che lo por-

⁹² Semerari, *Relazionismo ed esistenzialismo*, cit., p. 376.

⁹³ Semerari, *La filosofia come relazione*, cit., p. 85.

tava, nella recensione del 1950 ad *Ingens Sylva* a muovere, alla interpretazione che Paci dava di Vico in questo testo, alcune critiche. Alcune di queste critiche erano di ordine meramente storiografico: Semerari rimprovera a Paci una lettura eccessivamente *parziale*, dell'opera di Vico, che ne snatura il senso. Più importante è, invece, in questo testo la preoccupazione di ordine teoretico che Semerari esprime, che consiste nel leggere in Vico quello che qui viene chiamato *umanesimo* e contrapposto all'*umanesimo*. Si tratta della preoccupazione che la *storia* sia ridotta a *storia dello spirito umano*. Attraverso Vico, mostra Semerari in queste brevi note, Paci lascia emergere la sua idea del trascendentale come luogo della convergenza dell'immanenza e della trascendenza: nel momento in cui si afferma che il trascendentale coincide con l'uomo e con la sua storia, allora si rischia di cadere in una posizione che tende all'antropocentrismo. Riecheggiano in queste preoccupazioni semerariani, in particolare, gli studi sulle filosofie di Spinoza e di Schelling, in cui il trascendentale appare sì come qualcosa che fonda l'umano ma che, però, non coincide con esso.

Queste iniziali diffidenze appaiono, in *La filosofia della relazione*, definitivamente superate, dalla svolta *relazionistica* del pensiero di Paci. Scrive Semerari:

Il relazionismo non è umanesimo più di quanto non sia naturalismo. L'evento può essere storico-umano e storico-naturale: la situazione, si configuri nel mondo propriamente umano o in quello propriamente naturale, si definisce e si può interpretare solo temporalmente. La comune struttura temporalistica significa, tra l'altro, la impossibilità di separare metafisicamente gli eventi umani dagli eventi naturali e viceversa (...) ⁹⁴.

In questo paragrafo Semerari prende spunto da *Tempo e relazione* per evidenziare la temporalità come elemento che tiene insieme il mondo umano e quello naturale. L'umano è piuttosto passaggio dall'indeterminato al determinato, processo di determinazione, venire ad essere, costruzione di uno spazio di separazione rispetto all'orizzonte naturale. La separazione non è dunque originaria, ma è l'evento del passaggio dall'indeterminato al determinato, dal necessario al possibile, che costituisce l'umano. Tale evento non è assoluta dissociazione ma *possibilità della relazione*. In questo consiste quello che Semerari chiama il *nuovo umanesimo* proposto dal relazionismo:

Tradotta in termini relazionistici l'autocoscienza, si profila il carattere del nuovo umanesimo, che risiede nel fatto che esso liquida consapevolmente qualsiasi forma di provvidenzialismo trascendente o immanente, espresso o sottinteso, e rimette all'uomo, a ogni uomo, il compito di uscire dalla indeterminazione originaria del suo essere e decidere responsabilmente – nel rischio costante e anche mortale del vivere mondano e nella solidarietà della relazione interumana che può sempre venir meno e sempre deve essere riconquistata –, il proprio destino, punto d'equilibrio instabile fra l'essere e il non-essere ⁹⁵.

La *traduzione* dell'autocoscienza di cui Semerari parla in queste pagine, consiste nel considerarla come rete di relazioni che avvengono nel tempo irreversibile, e dunque come non originaria, rispetto alle relazioni che essa intrattiene con se stessa, con gli altri e con il mondo. Essa è correlazione, dice Semerari, degli stati conscienziali passati presenti e futuri, correlazione fra la coscienza e gli strati inconsci da cui essa emerge, correlazione con le altre coscienze e correlazione con il mondo.

In *Novecento filosofico italiano* Semerari ricostruisce puntigliosamente i primissimi momenti della riflessione di Paci e il suo rapporto con il pensiero di Banfi. Le motivazioni di questo tornare alle prime fasi della riflessione è determinato dal tentativo di confutare

⁹⁴ Ivi, p. 86.

⁹⁵ Ivi, p. 122.

il giudizio di ecletticità che solitamente viene associato al pensiero di Paci. Semerari tenta, dunque, in questo saggio, di ricostruire l'unità di un percorso, a partire dalle sue domande e dalle sue motivazioni iniziali.

Il periodo su cui, in questo saggio, Semerari si sofferma, è il biennio 1938-40, che egli definisce periodo di sperimentazione e orientamento di quelle che sarebbero state le linee guida della successiva riflessione di Paci. A questo periodo, dice Semerari, appartengono tre testi: *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, *Principii di una filosofia dell'essere e Pensiero, esistenza e valore*. Questo periodo di sperimentazione, spiega Semerari, cade in un momento di forte tensione del dibattito filosofico in Italia. Questa tensione si concentra nel tema dell'esistenza e della vita:

Si trattava di progettare una filosofia, che fosse capace di interpretare la vita (o l'esperienza o l'esistenza), non la vita già concettualizzata e ridotta a rappresentazione mentale sulla base di una filosofia bell' e costruita, ma la vita che precede e sopravanza ogni concettualizzazione e rappresentazione categoriale, la vita che sta là e si presenta senza preve assicurazioni di durata eterna o indefinita ma che, in qualsiasi istante, può essere contraddetta sino alla negazione, al non essere più⁹⁶.

Il problema centrale di questi anni è dunque quello di pensare la vita, non inserendola all'interno di una struttura di necessità, ma considerandola nella sua contingenza e finitudine. Si tratta, dice Semerari in queste pagine, di una vera e propria "irruzione della vita" all'interno del panorama filosofico italiano che porta al "trapasso dall'epoca dell'Essere all'epoca del Divenire"⁹⁷.

Nelle tre opere su cui si concentra questo saggio Semerari evidenzia l'influenza importante del pensiero di Banfi come prospettiva a partire dalla quale Paci cerca una risposta alla irruzione della questione della vita nella filosofia italiana. In particolare egli insiste sull'atteggiamento comune a Banfi ed ad Hegel, di rifiutare "ogni posizione teoretica che volesse imporsi come unica e definitiva" ed a considerare la ragione come momento di collegamento fra le diverse posizioni. Le varie posizioni teoretiche devono essere considerate come momenti di un processo, ed astratte ed assolutizzate da questo processo perdono la loro funzione e il proprio senso. In questa direzione, nel suo lavoro sul *Parmenide* di Platone, Paci insiste sulla necessità di collegare, al fine di una corretta interpretazione, il modello trascendentalistico, per il quale l'idea platonica era da considerare solo come una legge regolativa della ragione, e quello ontologista, che riteneva che le idee fossero qualcosa che è. Questa necessità di correlazione, di coniugazione, viene considerata da Semerari come il preludio del relazionismo di Paci:

L'importanza dell'impostazione metodologica del saggio sul *Parmenide* andava ben al di là dei motivi ermeneutici del saggio stesso, ché mostrava come, nel primo Paci, pur mancando ancora un'esplicita teorizzazione relazionistica, ci fosse, tuttavia, un'aperta pratica del principio di relazione nei termini della deassolutizzazione dei modelli interpretativi di cui, al contrario, si esigevano la correlazione e la complementarità reciproca⁹⁸.

Ciò che caratterizza la riflessione di Paci in questi primi anni è, dunque, una radicalizzazione di alcuni elementi del pensiero di Banfi. Il pensiero di Banfi era caratterizzato, in quegli anni, da una particolare interpretazione del trascendentalismo di Marburgo, secondo la quale il rapporto tra soggetto e oggetto, che pure erano uniti sul piano trascendentale, era caratterizzato, nel momento della sua costituzione da una irresolubile problematicità.

⁹⁶ *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 248.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 248.

⁹⁸ *Ivi*, p. 251.

Attraverso l'introduzione nei rigidi schemi del trascendentalismo dell'elemento della problematicità, Banfi reintroduceva, accanto al pensiero l'elemento della *vita*. La questione della vita è il punto di aggancio fra il pensiero di Banfi e quello di Paci, ed, insieme, l'elemento che spinge in avanti la riflessione di Paci verso la centralità della relazione.

Il fatto è che l'esistenzialismo degli esordi del pensiero di Paci è dunque più legato, per Semerari, a questa radicalizzazione del pensiero di Banfi che al pensiero di Abbagnano, che proprio nel 1939 pubblica *La struttura dell'esistenza*.

Il fatto è che Paci e Abbagnano si erano incontrati sul piano dell'esistenzialismo, ma ciascuno vi era arrivato per conto suo, battendo vie diverse e con motivazioni proprie. La diversità degli itinerari seguiti conferì significati diversi alla comune militanza esistenzialistica.⁹⁹

La differenza fra l'esistenzialismo di Paci e quello di Abbagnano, dice Semerari, dipende dalle due diverse esperienze di pensiero a partire dalle quali essi si costituiscono: da una parte il trascendentalismo di Banfi e dall'altra lo sperimentalismo di Aliotta. Queste due origini diverse ne determinano le reciproche differenze, e conducono, negli anni successivi, le strade di questi due filosofi in direzioni differenti. In particolare Semerari sottolinea il fatto che

(...) per Paci la problematizzazione esistenziale del trascendentalismo non toglieva la sua validità al trascendentale *qua talis*. La tesi di Paci era che i livelli di significato di trascendentale ed esistenza erano diversi anche se, per avventura, si fosse giunti a identificare pensiero ed esistenza, come avveniva nell'esistenzialismo di Abbagnano¹⁰⁰.

Semerari sottolinea, dunque, come elemento caratterizzante il pensiero di Paci sin dai suoi esordi, e come elemento unificatore delle problematiche che lo caratterizzeranno nel suo sviluppo, il problema del trascendentale come questione della sua relazione con l'esistenza.

In un saggio pubblicato nel 1977 Semerari ricorda come quando nel 1943 sulla rivista "Primato" si accende la polemica sull'esistenzialismo, Paci elenca con molta lucidità quattro punti fondamentali dell'esistenzialismo:

Per Paci, essere esistenzialisti voleva dire: 1) negare la riduzione dell'uomo a puro pensiero; 2) riconoscere se stessi e gli altri come persone trascendentalmente aperte al futuro, ma finite, che non possono né devono autoassolutizzarsi; 3) ritenere che tutte le forme spirituali hanno origine dalla esistenza, ossia dalla libertà e dalla personalità; 4) affermare il lavoro come il piano di incontro delle persone, che attraverso il lavoro si costituiscono in comunità sociale¹⁰¹.

L'esistenzialismo di Paci si sviluppa dunque, spiega Semerari, come critica delle tendenze panlogistiche del pensiero di Banfi, per il quale soggetto e oggetto avrebbero, al limite, trovato la soluzione del loro rapporto problematico all'interno di un *sistema*, che non è un definitivo punto di arrivo, ma, piuttosto, una "legge del pensiero", un punto limite al quale tendere. L'esistenzialismo di Paci era invece la presa di coscienza che il problema non necessariamente era da considerare in vista della sua risoluzione sistematica:

L'esistenzialismo traeva origine proprio dal sospetto nei confronti della presunta necessità dell'esito positivo dei processi dialettici e, per esso, il negativo poteva rivelarsi come invincibile e ine-

⁹⁹ Ivi, p. 253.

¹⁰⁰ Ivi, p. 254.

¹⁰¹ Semerari, *L'opera e il pensiero di Enzo Paci*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1977, p. 82.

sorabile in certe situazioni sì che l'ultima parola della dialettica poteva anche essere la catastrofe, lo scacco, la follia, ecc. senza che potesse esserci la certezza di un finale intervento salvifico che tutto componesse e rimettesse in ordine e bell'armonia¹⁰².

Paci, dunque, parte dalla scoperta della problematicità del rapporto tra soggetto e oggetto e dal concetto di vita che ritrova nel pensiero di Banfi, ma contesta con forza il progetto di ricostruire a partire da queste scoperte il razionale riconosciuto come valido, sicuro e certo valore. L'elemento, che secondo Semerari, maggiormente aiuta a pensare in modo unitario tutta l'esperienza filosofica di Paci è costituito da una domanda costante che direziona la sua ricerca lungo tutto il suo corso: come è possibile trasformare l'esistenza dell'uomo in esistenza di valore? Questa domanda segna il crollo della certezza di un valore precostituito, sia pure esso, come è nel caso di Banfi, una legge della ragione e non un esistente reale. Il discorso verso il quale questa domanda si direziona non riguarda tanto un essere da ricercare, o da tenere presente come limite della ricerca, ma piuttosto un essere che deve ancora venire ad essere, un essere che a partire dall'esistenza umana deve essere costituito: la esistenza umana ha dunque il problema non di trascendersi o di direzionarsi verso un valore al limite di se stessa, ma piuttosto di farsi valore, di divenire valore, di venire ad essere come valore.

Su questa linea Paci si accosta alla tematica ontologica che sta alla base del secondo dei tre testi d'esordi che in questo saggio Semerari prende in considerazione, che è *Principii di una filosofia dell'essere*. L'ontologia a cui qui Paci si accosta è quella caratterizzata da quella particolare torsione su cui nel paragrafo precedente ci siamo soffermati, che consiste nel non considerare l'essere soltanto come l'essere della conoscenza e nel particolare rapporto fra essere ed esistenza caratterizzato da una non provvisoria problematicità che si dipana e si svolge nel tempo. Questo modo di intendere l'ontologia che fa capo al pensiero di Carabellese caratterizza, dunque, il pensiero di Paci degli esordi. Nel Paci più maturo, invece, la parola ontologia diviene sinonimo di sostanzialismo, in quanto viene soprattutto associata al pensiero heideggeriano, e diviene quindi "nemico da combattere", opposto e antagonista del pensiero relazionista. Semerari sottolinea, dunque, questo cambio di significato del termine ontologia nell'opera di Paci: nel momento in cui associa l'ontologia al sostanzialismo e dunque bandisce la parola ontologia dal proprio vocabolario, Paci dimentica il significato che questa parola assume nel dibattito italiano di inizio Novecento:

Desta, perciò, stupore che il Paci più maturo sembrò dimenticare completamente l'esperienza della nuova ontologia per la quale era pur passato e della quale – lo ammettesse o no – conservava tracce non minime. Anzi bandì la parola 'ontologia' dal suo vocabolario e, allorché si trovò ad adoperarla, la intese nel vecchio significato quasi che non ci fosse mai stato quell'ontologismo, che, nel dibattito degli anni Trenta, non aveva dubitato a definire "rivoluzionario"¹⁰³.

Semerari mostra in queste pagine come l'opposizione che il Paci maturo stabilisce fra ontologia e relazionismo è valida solo per un certo modo di intendere l'ontologia che, ad esempio, nel primo Novecento è rappresentato dal pensiero di Heidegger. L'ontologia carabellesiana e quella portata avanti dal pensiero di Abbagnano, come anche quella degli esordi del pensiero di Paci hanno invece come conseguenza diretta la problematica della relazione. L'idea di Semerari è, cioè, che il pensiero italiano di inizio Novecento arriva alla tematica centrale della relazione attraverso la strada della nuova ontologia, poiché il rap-

¹⁰² *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 257.

¹⁰³ Ivi, pp. 262-263.

porto problematico che in essa si instaura fra essere ed ente, rapporto che avviene nel tempo, o meglio che è tempo, implica il porre la questione delle loro relazione.

La questione della relazione, però, così come si forma in queste prime fasi del pensiero di Paci, è già molto distante dalla relazione “sistemica” del trascendentalismo di Marburgo. La questione della relazione diventa, sin da subito, nel pensiero di Paci questione del valore. L'intero senso del pensiero di Paci, dice Semerari, può essere racchiuso nel titolo del terzo dei suoi libri giovanili: *Pensiero, esistenza, valore*. Il problema di questo testo, dice Semerari, è quello che, da una parte, Paci riconosce l'impossibilità di separare l'esistenza dal *logos*, ma che, dall'altra, il *logos*, viene riconosciuto come “*potenza fagocitante ogni altra possibilità della ingens sylva esistenziale*”¹⁰⁴. La questione filosofica diviene allora la questione del valore dell'esistenza, delle possibilità del valore, sfondando così i limiti dello gnosologismo. La possibilità del venire ad essere della esistenza come valore è la *relazione*, criterio, dice Semerari, di trasformazione dell'esistenza, possibilità dell'esistenza di essere altrimenti.

Criterio della trasformazione era il principio di relazione, il solo principio che potesse essere assunto a regola di metodo in vista di una trasformazione il cui oggetto era l'esistenza umana, che non è e non può essere pensata se non come struttura di relazioni¹⁰⁵.

L'importanza che Semerari attribuisce al biennio della sperimentazione di Paci sta nel fatto che esso collega e insieme ripensa le principali istanze teoriche della filosofia italiana di quegli anni avviando la strada di un “processo storico ideologico” in cui la questione del trascendentale, la questione dell'esistenza e quella dell'ontologia si collegano, si richiamano l'un l'altra e si conferiscono reciprocamente un senso. I problemi del trascendentale, dice Semerari, diventano in Paci il problema dell'esistenza (e non più solo la questione della logica o della conoscenza). Il problema dell'esistenza non è la questione della sua datità, ma la questione del suo venire ad essere come valore, questione aperta e non a priori risolta da un ideale da raggiungere, questione quindi che può anche essere risolta da un esito negativo. La questione del valore implica una rifondazione della ontologia, cioè il fatto di potere pensare l'essere non come sostanza, ma come venire ad essere nel tempo, cioè il fatto di potere porre la questione dell'essere come questione della sua costituzione problematica e temporale a partire dall'esistente. Esistenza, trascendentale, valore e ontologia sono, dunque, nel pensiero di Paci, tappe di un percorso di ricerca unitario. Semerari si oppone alla visione di Paci come caratterizzato da eclettismo e disunità, come un pensatore che passa di tematica in tematica a seconda dei suoi “amori filosofici”, a seconda del filosofo di cui in un dato periodo percorre il pensiero. Semerari mostra al contrario non solo l'unità teorica del pensiero di Paci, tenuto insieme dalla domanda circa il passaggio dall'esistenza al valore, domanda che lo conduce alla ricerca di una risposta lungo l'opera di Banfi, Abbagnano, Platone, Vico, Husserl, Marx ecc, ma il pensiero di Paci come luogo di unificazione delle istanze del pensiero italiano del Novecento: tutte le tematiche principali ed originali che in esso appaiono si trovano nel pensiero di Paci tenute insieme, collegate, mostrate nel loro esigersi l'un l'altra. La tradizionale suddivisione del pensiero di Paci che lo taglia in tre fasi, la prima esistenzialistica, la seconda relazionistica e la terza fenomenologico-marxiana non restituisce, dunque, appieno il senso dell'unitarietà della riflessione di questo filosofo. L'istanza relazionistica viene invece mostrata da Semerari, come avente origine nella particolare direzione dell'esistenzialismo

¹⁰⁴ Ivi, p. 244.

¹⁰⁵ Ivi, p. 245.

di Paci e della particolare strada attraverso cui egli vi giunge e, al contempo, il dirigersi verso il pensiero di Husserl e di Marx è mostrato anch'esso come diretta conseguenza del problema della relazione, che a sua volta è suscitata dalla domanda costante dell'opera di Paci che consiste nel problema del come l'esistenza possa venire ad essere come valore. L'esistenzialismo di Paci, spiega Semerari, mostra come un'istanza coerentemente esistenzialistica non possa esimersi dal considerare l'esistenza come una *struttura di relazioni*:

Il relazionismo di Paci, insomma, fu la dimostrazione tanto della necessità che una coerente filosofia dell'esistenza si dispieghi in filosofia relazionistica quanto della impossibilità che ci sia una corrente filosofica relazionistica il cui punto d'imputazione non sia l'esistenza come quell'ente che di tutto abbisogna per esistere ed essere pensato¹⁰⁶.

Il successivo accostamento di Paci al pensiero di Husserl ed alla fenomenologia in generale viene interpretato da Semerari come la ricerca di un livello di fondazione ulteriore rispetto a questa connessione di esistenza e relazione. Tale connessione, infatti, non può essere considerata, all'interno del pensiero di Paci, in modo da confinarla entro un problema puramente gnoseologico. La connessione di relazione ed esistenza non è confinata alla risoluzione del problema della soggettività dei dati dell'esperienza e del loro dovere tendere all'uscita da questa condizione, verso la loro universale sistematizzazione. La questione è, invece, quella del venire ad essere dell'esistenza come valore:

Il compito della ragione relazionistico-fenomenologica veniva, invece, a coincidere con l'assunto di una radicale trasformazione storica mirata a far sì che quanti, nelle relazioni interumane, sono, per gli altri, oggetti diventino soggetti anch'essi e nell'uomo si estingua la volontà di dominare l'altro uomo che Paci attribuiva non soltanto al relazionismo, ma alla filosofia come tale (...) ¹⁰⁷

Nella commemorazione di Enzo Paci tenuta nel 1977, all'Accademia dei Lincei, Semerari mostra come la tensione che aveva caratterizzato il pensiero di Banfi, fra ragione e vita diviene in Paci la tensione fra esistenza e valore. Non si tratta, mostra Semerari, solo di un innocuo mutamento terminologico, ma della percezione della crisi in un senso più profondo. Il collegamento all'esistenzialismo e il conseguente allontanamento dalla lettera del pensiero di Banfi, è determinato dalla tensione di Paci verso una filosofia che mantenga integra la libertà come rischio, come aut-aut, dice Semerari richiamando il titolo della rivista di Paci della cui redazione egli stesso aveva fatto parte sin dal 1951:

L'affermazione della libertà capace, sì, di darsi delle norme, ma, nondimeno, non assicurata all'infinito da queste stesse norme soggette a processi di usura storica, era il riconoscimento della insuperabile condizione di rischio della esistenza umana. Se c'è libertà, c'è anche rischio e, se c'è rischio, l'aut-aut è inevitabile: si può, si deve certamente costruire un ordine, ma quest'ordine non è pregarantito, è permanentemente esposto alle minacce della negazione e della contraddizione e occorrono sempre nuove scelte e sempre nuove norme¹⁰⁸.

La filosofia di Paci, dunque, drappresenta in maniera piena ciò che secondo Semerari costituisce il dato più rilevante del pensiero contemporaneo: il passaggio dal concetto di sostanza a quello di relazione. Questo passaggio cruciale è, per Semerari, l'apertura al

¹⁰⁶ Ivi, p. 241.

¹⁰⁷ Ivi, p. 244.

¹⁰⁸ *L'opera e il pensiero di Enzo Paci*, cit., pp. 81-82.

rischio senza risoluzioni preventive, la rinuncia al sostanzialismo come “tecnica di rassicuramento” che consiste nel “coprire”, nell’impedire di vedere la esistenza nella sua strutturale relazionalità e, dunque, insicurezza. Semerari affila, parlando del relazionismo di Paci, questa tematica della insicurezza, questa tematica della incertezza relazionale, del negativo come elemento che non necessariamente viene annullato dalla dialettica. Il dialogo continuo e la profonda conoscenza della filosofia di Paci è molto importante per la formulazione del concetto semerariano di relazione, tanto che è difficile dire cosa realmente distingue il relazionismo di Paci da quello di Semerari. Doveva però sentire profondamente questa differenza Semerari quando nel suo diario del 1966 scriveva:

Mi viene il dubbio che il “relazionismo” di Paci sia la teorizzazione logico/culturale della sua psicologia. Ciò, forse, può spiegare le sfumature tra le nostre interpretazioni, un pò diverse, del relazionismo, la tendenza di Paci a curvature misticheggianti, la sua preoccupazione per il problema religioso¹⁰⁹.

Semerari parla dunque di “sfumature” e di “interpretazioni un pò diverse” del relazionismo sostanzialmente dovute a “sfumature misticheggianti”. Questa breve nota ha il senso di indicarci la particolarità del relazionismo di Semerari, nella sua costante e sempre viva attenzione alla *incertezza* della relazione. Questa *incertezza* costituisce, da una parte, la assunzione dei rischi dell’esistenza, ma dall’altra la possibilità dell’assunzione della responsabilità. Quando, ad esempio, Paci, in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* cerca di spiegare la relazione che nel pensiero di Husserl si stabilisce fra i molteplici io puri e il tempo originario, usa due metafore: la prima è quella di una serie di isolotti, che sembrano staccati e fra loro indipendenti, ma che sono invece le parti emergenti di un unico continente sommerso, e l’altra quello di fiori che, pur essendo entità individuali, appartengono tutti ad una stessa pianta. Questa relazione preesistente che è il tempo intersoggettivo e che attende uno sguardo più profondo per essere trovata, potrebbe apparire, confrontata con l’idea semerariana della relazione, “misticheggiante”, poiché è l’assicurazione della relazione come approdo finale di una ricerca fenomenologica. A tratti, nell’opera di Paci, specie nel momento di accostamento all’Husserl della *Crisi*, è come se il “trascendentale” divenisse la tensione stessa verso il valore. In un suo saggio su Paci, Sini scrive:

È vero che anche i valori, per Paci, sono storici, ma in qualche modo meta-storica e intemporale è la tensione verso di essi, l’intenzionalità etica il cui soggetto è un significato (di verità) e non una “cosa”, è un *telos* infinito (la “razionalità” universale) e non mai un’istituzione dello spirito¹¹⁰.

Il trascendentale, nel pensiero di Semerari, rimane invece l’*insecuritas* della esistenza, che è condizione di possibilità della responsabilità, che, a sua volta, è la condizione della possibilità non assicurata che l’esistenza possa venire ad essere come valore. La questione del valore, come Semerari chiarisce lungo tutta la sua opera, ed in particolare in *Responsabilità e comunità umana*, è problema che riguarda il *venire ad essere*, e implica quindi l’aver abbandonato la via della considerazione dell’essere come sostanza. Laddove si postuli, dunque, un essere che già è, fuori dal tempo e dalla responsabilità dell’uomo che lo assume, la questione del valore crolla su se stessa. La tematica del valore va dunque inserita in quel passaggio che Semerari considera cruciale per la filosofia contemporanea

¹⁰⁹ Semerari, *Frammenti di diario*. 1963. *L'anno del Messico*, Schena, Fasano 1996, p. 23.

¹¹⁰ Sini, *La fenomenologia come esistenzialismo positivo*, in AA. VV. *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Bompiani, Milano 1991, p. 157.

e che consiste nel movimento dalla filosofia della sostanza alla filosofia della possibilità. Ciò che è concepito come venire ad essere, nella relazione e nel tempo, spiega Semerari, è il possibile, che come tale può “rovesciarsi nel suo contrario, fallire, disperdersi, andare distrutto”¹¹¹. Se il trascendentale viene concepito, come a tratti avviene nella filosofia di Paci, come un tempo intersoggettivo che tende al valore, il quale non deve essere costituito, non deve venire ad essere, ma solo deve essere tratto dal suo oblio, raggiunto pensando profondamente la individualità attraverso l’epoché, esso appare come un elemento fatto salvo dal rischio del non essere, dal rischio dal nulla, e sottratto, però, allo stesso tempo, alla responsabilità umana. Se invece il trascendentale coincide con l’*insecuritas* costitutiva dell’esistenza umana, allora la temporalità intersoggettiva attraverso cui è possibile che l’esistenza venga ad essere come valore, diviene elemento da costruire, da costituire, elemento possibile ma al rischio del non essere. Tutta la filosofia di Semerari può essere letta come un tentativo di pensare il trascendentale come costituente e non come costituito. L’*insecuritas* rappresenta dunque un elemento fondamentale sia per la comprensione del concetto semerariano del trascendentale sia per individuare le *sfumature* che differenziano il relazionismo di Semerari da quello di Paci.

¹¹¹ *Responsabilità e comunità umana*, cit., p. 101.

CAPITOLO II

LA FENOMENOLOGIA DOPO LA FENOMENOLOGIA: LA RIFONDAZIONE DEL TRASCENDENTALE

§ 1. La cura e il non sine cura: *insecuritas* e temporalità dell'essere. Semerari dedica, nella prima metà degli anni Ottanta, alla questione della insicurezza esistenziale, la cui centralità è rintracciabile sin dall'inizio delle sue riflessioni, *Insecuritas* e il saggio intitolato *Strategie del rassicuramento umano*.

Insecuritas significa, dice Semerari, *non-sine-cura*, non senza cura. Il collegamento che Semerari effettua con questa precisazione fra *insecuritas* e *cura* è un diretto riferimento alla filosofia heideggeriana, determinato dalla consapevolezza che la questione della *insecuritas* implica la questione dell'essere, ossia costringe a pensare l'essere in una maniera differente da come esso appare all'interno del pensiero di Heidegger.

Scrive Semerari:

Insecuritas vuol dire, letteralmente, *non-senza-cura*. Cura ha qui il significato di preoccupazione, affanno, difficoltà, pensiero angustante e perturbante, ecc. L'*insecuritas* investe l'esistenza umana nella sua globalità, a tutti i livelli. Si tratta di un investimento non accidentale, non avventizio, bensì strutturale e permanente. Perciò l'*insecuritas* esistenziale è, per l'uomo, *essenziale*¹.

Il riferimento ad Heidegger è nel testo reso più esplicito dalla citazione della favola di Igino che in *Essere e tempo* introduce la tematica della cura². Il *non-sine-cura* semerariano contiene, al contempo, un richiamo e una volontà di differenziazione dalla impostazione heideggeriana della questione della cura. È importante, per capire la portata dell'*insecuritas* nel pensiero di Semerari, comprendere il senso e la misura del rapporto fra l'*insecuritas* e la cura heideggeriana.

Il tema della cura in *Essere e tempo* è legato inscindibilmente alla questione della temporalità dell'esserci. La cura, che è per Heidegger l'essere avanti a sé essendo già in un mondo, è il rapporto originario fra esistenza e comprensione o, detto nel linguaggio di *Sein und Zeit*, fra esistenzialità ed effettività, ossia è la maniera in cui Heidegger risolve il rapporto fra l'esistenza in quanto tale e l'esistenza che ha compreso se stessa. La cura è infatti il fenomeno originariamente uno che fonda i momenti strutturali dell'esserci nella loro stessa possibilità³: essa è la totalità (*Ganzheit*) strutturale, il rapporto originario fra esistenza e comprensione ossia la temporalità estatica, cioè originariamente fuori di sé, attraverso la quale l'esserci comprendendosi esiste ed esistendo si comprende.

La temporalità della cura è la temporalità della esistenza che è sempre a venire in quanto comprensione di se stessa, è il tempo dell'avvenire, dunque dell'ancora incom-

¹ Semerari, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, 1982, p. 7.

² Cfr ivi, p. 7 e Semerari, *Strategie del rassicuramento umano*, in Semerari, *Sperimentazioni*, Schena, Fasano 1992, pp. 13-14.

³ Cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; GA Bd. 2, a cura di F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1969, § 39.

piuto, dell'avere sempre da essere. Per questo motivo, però, il concetto di cura e la temporalità dell'esserci che esso definisce subisce una trasformazione importante nel passaggio fra la prima e la seconda parte di *Essere e tempo*. Alla fine della prima parte di *Essere e tempo*, Heidegger, dopo avere rintracciato la cura come totalità strutturale dei momenti dell'esserci, ossia dell'effettività, della deiezione e dell'avanti a sé, mette in dubbio che la cura possa essere la totalità *più originaria* dell'esserci. Questo dubbio è soprattutto legato al fatto che la cura, totalità dell'esserci (*Ganzheit*) definisce l'esserci come impossibilità dell'essere un tutto (*Ganzsein*). Se cura significa difficoltà, affanno, preoccupazione, pensiero angustiante e perturbante, allora, l'esserci definito come cura non è, o non è ancora, un tutto, ma è ancora in vista di se stesso, in preda al desiderio di possedersi in modo originario e totale.

Heidegger dice:

La Cura, che costituisce la totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci, contraddice palesemente, quanto al suo stesso senso ontologico, a un essere-un-tutto possibile da parte di questo ente⁴.

La cura, dunque, determinando l'esserci come avanti a sé esser già in un mondo in quanto esser presso, lo determina come impossibilità di essere totale poiché esso ha già sempre da essere: la cura come totalità dell'esserci è al contempo la impossibilità del suo essere totale.

La cura della prima parte di *Essere e tempo*, implica dunque l'esserci come ciò il cui essere è ancora a venire, e questo avvenimento non è pregarantito, ma posto al rischio del non essere, al rischio del nulla. Questa definizione di cura è la definizione del rischio dell'esistenza a cui Semerari fa riferimento. Il tempo che la cura, sino alla prima parte di *Essere e tempo* definisce è un tempo in cui l'essere ha da venire ad essere. La cura come strutturale rischiosità dell'esistenza costituisce l'elemento di contatto fra la cura heideggeriana e l'*insecuritas* semerariana.

Ma questa dimensione rischiosa Heidegger rifiuta quando nella seconda parte di *Essere e tempo*, esprime l'esigenza di fondare la cura come totalità strutturale dell'esserci su un fenomeno unitario, che consenta all'esserci di essere un tutto: nella seconda sezione di *Essere e tempo* il problema della totalità (*Ganzheit*) si converte in quello dell'essere un tutto (*Ganzsein*).

Il rischio che la cura rappresenta quando viene definita come totalità dell'esserci viene attutito, nella seconda parte di *Essere e tempo*, attraverso la definizione della *estaticità* strutturale della temporalità dell'esserci come *estaticità orizzontale*. Se la cura è l'essere dell'esserci, esso è costantemente fuori di sé, mancante di ciò che non è ancora, costantemente incompiuto. Ma, dice Heidegger, la cura come totalità mostra solo l' 'a partire da cui' del progetto, e non ancora il suo 'rispetto a cui': la cura non mostra ancora il senso del progetto che l'esserci è, non mostra ancora quella che Heidegger chiama l'estaticità orizzontale dell'esserci.

All'interno della prima sezione di *Sein und Zeit*, la cura si configura come il poter essere a partire da una situazione, situazione che è il poter essere stesso, in cui io mi trovo gettato senza averla scelta. L'esserci delineato nella prima sezione parte dunque dal presente e si progetta verso un futuro in cui sarà ciò che ancora non è: quest'esserci descritto al livello della inautenticità, salta, dice Heidegger, di presente in presente, perdendo il proprio passato e divenendo continuamente altro. Per riguadagnare l'unità dell'esserci

⁴ Ivi, p. 359.

disperso e disgregato negli ora puntuali in cui esso vive, la cura, che porta a coincidenza esistenza e comprensione, non è sufficiente, poiché questa esistenza, che esistendo comprende se stessa, continua ad uscire fuori di sé e a comprendersi come ciò che non è ancora o che non è più. La cura non è sufficiente, quindi, a garantire l'unità del tempo dell'esserci, che trovando nella cura il proprio essere, si ritrova incompleto e disgregato. L'estaticità della temporalità dell'esserci che caratterizza la cura, deve, perché l'unità dell'esserci sia recuperata, essere definita come estaticità orizzontale.

Nel corso universitario del 1927 Heidegger scrive:

[...] le estasi della temporalità (avvenire, essere-stato, presente) non sono un mero esser-rapito-verso..., un esser-rapito, per così dire, nel nulla, ma, in quanto esser-rapito-verso..., e a causa del loro rispettivo carattere estatico, possiedono un *orizzonte* che è già delineato a partire dalla modalità del rapimento, ossia a partire dalla modalità dell'avvenire, dell'essere stato e del presente, e *che appartiene all'estasi stessa*. Ogni estasi, in quanto esser-rapito-verso..., ha in sé già anche delineata intrinsecamente la struttura formale del *verso-che del rapimento*. Noi chiamiamo questo *verso-dove dell'estasi* l'orizzonte o, meglio, *lo schema orizzontale dell'estasi*⁵.

Lo slancio della temporalità heideggeriana, non è dunque l'essere rapiti verso il nulla, verso il nuovo o l'ignoto: l'orizzonte di ogni slancio è ciò che io da sempre (da quando sono) sono. L'essere per la morte, la finitudine della temporalità heideggeriana costituisce questo orizzonte su cui ogni slancio, come urtando uno specchio, si riflette dietro di sé. Trascendendosi l'esserci heideggeriano si ritrova dunque, a partire dall'orizzonte dell'essere per la morte, dietro di sé, dentro di sé, dentro ciò che è già da sempre. La morte, ciò per cui l'esserci è, si configura, nel §65 di *Sein und Zeit* come il senso della cura, il 'rispetto a cui' della cura, che nella I Sezione, che si soffermava sull'"a partire da cui" della progettualità dell'esserci, non si era mostrato. Il 'ciò rispetto a cui' (la morte) è ciò che impedisce allo slancio della temporalità dell'esserci, di perdersi nel vuoto, ciò che raccoglie l'esserci facendolo rimbalzare fuori di sé e impedendogli di disperdersi.

Heidegger scrive:

Adveniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio: essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo temporalità. Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'Esserci rende possibile a se stesso quell'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica⁶.

Solo evidenziando il carattere di orizzontalità della temporalità dell'esserci, è dunque possibile evitare che la cura in quanto totalità dell'esserci comprometta la possibilità dell'esserci di essere un tutto.

In *Sein und Zeit* Heidegger scrive:

La totalità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura significa: esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Nella prima delucidazione di questa struttura articolata, fu osservato che il problema di questa articolazione doveva esser riesaminato su basi ontologiche più ampie, fino a giungere al chiarimento dell'unità della totalità propria del molteplice strutturale. L'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità.

⁵ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd 24, a cura di F.W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; tr. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, p. 289.

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., tr. it. cit., p. 476.

L' "avanti-a-sé" si fonda nell'avvenire. L' "esser-già-in..." manifesta l'esser-stato. L' "esser-presso..." è reso possibile nella presentazione. Quanto fu detto esclude recisamente la possibilità di intendere l' "avanti" dell' "avanti-a-sé" e il "già" a partire dalla comprensione ordinaria del tempo. L' "avanti" non significa un "oltre ora" nel senso di un "ora non ancora ma poi sì"; allo stesso modo che il "già" non significa un "non più ora ma prima sì"⁷.

La seconda sezione di *Sein und Zeit* opera dunque questa connessione della cura con la temporalità finita dell'esserci, con la temporalità finita nel senso dell'essere per la morte, ossia della sua orizzontalità: l'estaticità orizzontale della temporalità è ciò che fa sì che avanti-a-sé, esser-già-in e esser-presso, presente passato e futuro dell'esserci, siano originariamente connessi, in modo che ciò che è passato non sia per sempre perduto e che ciò che è futuro non mi porti sempre fuori da quello che originariamente io sono.

La differenza fra la *cura* heideggeriana e il *non-sine-cura* semerariano riguarda soprattutto il rapporto fra tempo ed essere. Non a caso il capitolo che in *Insecuritas* Semerari dedica al pensiero di Heidegger, si concentra sulla critica della idea heideggeriana della storicità come destino, ossia della idea che il rischio della estaticità della temporalità dell'essere, ossia dell'essere come a-venire non assicurato, soggetto alla possibilità del nulla, possa essere annientato dalla presenza di un orizzonte che accoglie lo slancio riflettendolo all'indietro.

Il capitolo quarto di *Insecuritas*, intitolato "*In cospetto della nudità del proprio destino*", si concentra sul § 74 di *Essere e tempo*, che definisce la differenza fra storia, storiografia e storicità. La storiografia, spiega Semerari seguendo il discorso di Heidegger, è la scienza positiva della storia, la quale presuppone la storia stessa come serie degli accadimenti di cui si occupa. Storiografia e storia hanno, però, come loro condizione di possibilità la *storicità* come, dice Semerari, "*struttura (Dasein, nel noto linguaggio heideggeriano) donde origina produttivamente la storia, suo estremo luogo di imputazione*"⁸.

La storicità dell'esserci viene dunque definita, nel discorso di Heidegger, spiega Semerari, come luogo della costituzione della storia e della storiografia. Semerari sottolinea sin dal principio, in questo saggio, il doppio taglio della filosofia heideggeriana, in cui si trova, contemporaneamente, un atteggiamento filosofico mirato alla distruzione delle certezze, al collegamento della certezza del fatto, all'elemento soggettivo a partire dal quale esso ha origine, e l'atteggiamento filosofico opposto che consiste nell'attestarsi su fattualità certe e prive di qualsiasi problematicità. La considerazione heideggeriana della storicità è, come mostra Semerari, in questo senso emblematica. Nel passare dalla storia e dalla storiografia alla storicità dell'esserci, come loro fondamento e condizione di possibilità Heidegger intravede

(...) il nuovo corso della filosofia, la cui necessità deriva dalla centralità della scienza nel mondo contemporaneo e, prima di tutto, dal mutamento da essa subito, grazie alla tecnica, da *schema della contemplazione* in *schema della produzione e della trasformazione del mondo*. Per questo mutamento, non basta più il quadro formalistico della riduzione del problema della scienza al *quomodo sit* e occorre, al contrario, avere le idee sempre più chiare sul *cur sit* della scienza, sulle direzioni di produzione e di trasformazione del mondo, su *chi* dirige i processi della produzione e della trasformazione⁹.

Heidegger, cioè, trasforma, dice Semerari, la questione della storia e della storiografia nella questione della loro genealogia, ossia della loro costituzione. Tutto il discorso di Semerari, in questo saggio, è retto dalla consapevolezza della estrema vicinanza della domanda circa il perché delle cose, il perché della storia e della storiografia, in questo

⁷ Ivi, p. 477.

⁸ *Insecuritas*, cit., p. 166.

⁹ Ivi, p. 169.

caso, con quella che si chiede, come fa Heidegger in *Che cos'è la metafisica* “perché l'essere e non piuttosto il nulla?”: la domanda circa la costituzione si arrischia, cioè, sino alla possibilità del non essere di ciò a proposito di cui essa sorge.

Scrivo Semerari:

L'uomo è l'ente che produce *tecniche*, le tecniche di resistenza all'*insecuritas* e di ricerca e costruzione della sicurezza. È grazie a queste strategie diassicurazione, è grazie a queste tecniche, rudimentali o sofisticate che siano, che l'uomo riesce a far *essere*, nei modi e nelle misure che può, la propria esistenza, che altrimenti resterebbe sopraffatta, al limite del totale *non-essere*, dalla propria *insecuritas*¹⁰.

La domanda circa le *condizioni materiali* dell'esistenza delle cose, ossia circa le condizioni genealogiche, ontologiche e teleologiche, cioè, fa vacillare la solidità delle cose, poggiandole sull'essere dell'esserci, caratterizzato dalla cura, ossia dal non essere ancora, ossia dall'insicurezza.

È a questo punto che interviene, nella filosofia heideggeriana, l'idea della storicità come destino: essa ha la funzione di salvare dal rischio della instabilità al limite del nulla, dal rischio della *insecuritas*, dal rischio di un essere che deve essere costituito, responsabilmente nel tempo ed è privo di qualsiasi assicurazione che garantisca la sua costituzione. L'idea della storicità come destino è dunque determinata, secondo Semerari, dal tentativo di rendere solido ciò a cui la storia e la storicità, in questo caso, vengono appoggiati: la teorizzazione heideggeriana della storicità come destino o, che è lo stesso, della estaticità orizzontale della temporalità dell'esserci appare, nel discorso di Semerari, come una tecnica di assicuramento che sottende il bisogno esistenziale della sicurezza, che sottende, a sua volta, l'*insecuritas*.

L'*insecuritas* è, dunque, per Semerari, elemento originario, e non il prodotto di uno stato di decadimento o di una colpa d'origine, che porta fuori da uno stato di sicurezza che sarebbe poi da recuperare:

(...) lo stato di sicurezza non è originario quanto la insicurezza. La sicurezza è data dal successo – quando lo si abbia – della pratica di determinate *tecniche di assicuramento*, ossia di quegli accorgimenti e di quelle arti, di quelle *strategie* che l'uomo inventa per garantirsi, sul suolo della originaria *insecuritas*, fonti e forme di sicurezza nei confronti delle fonti e delle forme della *insecuritas*¹¹.

Il passaggio dalla *cura* heideggeriana al *non-sine-cura* semerariano significa la rinuncia alla fuga dalla cura che viene così riconosciuta come condizione originaria, non provvisoria o accidentale ma essenziale dell'uomo. Questa *fuga* è effettuata nel pensiero heideggeriano, attraverso una particolare idea della temporalità, che fa convergere futuro e passato, *ad-veniente* ed *essente stato*: si tratta, appunto di quel meccanismo che abbiamo sopra descritto e che consiste nel fornire all'estasi, all'essere fuori di sé, un orizzonte.

Scrivo Semerari:

L'Esserci, che si progetta, si progetta verso l'avvenire. Ma, nello stesso momento in cui va verso il futuro, è, per così dire, risospinto indietro, nell'essente-stato, cooriginario all'ad-veniente, perché ciò che l'Esserci è chiamato a progettare per l'avvenire sono le possibilità, che originariamente gli sono state date. Tutte le volte che si proietta in avanti, nel futuro, l'Esserci ricade puntualmente indietro nel senso che riprende le possibilità originarie, il suo essere, che è quello che è per il fatto di essere stato gettato, abbandonato in una certa determinata maniera con un certo determinato

¹⁰ *Strategie del assicuramento umano*, cit., p. 17.

¹¹ Ivi, p. 13.

equipaggiamento esistenziale. È questo equipaggiamento esistenziale, che l'Esserci va a recuperare per potersi slanciare verso il suo avvenire. In tal modo, nascita e morte coincidono, passato e futuro non sono diversi.¹²

Questo convergere l'uno sull'altro di nascita e morte, che rende circolare il tempo, dice Semerari, è l'esperienza dell'eterno, che da una parte assicura l'essere dalla possibilità del non essere e dall'altra, però, elimina ogni possibilità di assumersi la responsabilità della costituzione dell'essere. Il futuro non è altro che la realizzazione di quelle possibilità che il passato assicura, esso è ripresa, eredità, "*scelta di se-stesso in quanto già scelto*"¹³.

La storicità è per Heidegger, mostra Semerari, questa scelta di se stesso in quanto già scelto che ha luogo in ciò che Heidegger chiama *decisione*. La decisione è, in Heidegger, il momento in cui ci si trova già scelti:

Ciò che ciascuno deve scegliere è la eredità, le possibilità che originariamente gli sono state date, lo costituiscono nel suo Essere e che deve trasmettere nella continuità della propria storicità. Scegliere le possibilità esistenziali ricevute è scegliere se-stesso in quanto già scelto, già definito – a livello di possibilità – in una certa maniera, attraverso la eredità da cui parte: si è stati scelti nello stesso momento in cui si è stati gettati, abbandonati a se stessi. Il trovarsi già scelti quando si compie l'atto della scelta è il destino in quanto storicità autentica che concilia l'Esserci col suo Essere¹⁴.

Questa ripresa, attraverso la decisione, delle possibilità già date, questa scelta del già scelto è ciò che Heidegger chiama, dice Semerari, *ripetizione*. In questo senso, dice Semerari, il destino heideggeriano non è qualcosa che dall'esterno venga imposto all'esserci, ma piuttosto ciò che coincide con le sue stesse possibilità esistenziali ed, in questo senso, lo conferma in se stesso. Perciò, dice Semerari, in Heidegger il dovere nel senso del *müssen* ed il potere nel senso del *sollen*, ossia il dovere nel senso di meccanica necessità e il dovere nel senso morale del termine, coincidono. Vi è dunque, dice Semerari, nel discorso heideggeriano, una stringente catena tematica: la questione della storia viene trattata come questione del destino, che è a sua volta trattato attraverso la questione dell'essere per la morte, ossia attraverso il portare a coincidenza il progetto e le possibilità ereditate. Tale catena tematica che conduce dalla storicità al destino alla morte, è sorretta, ha come obbiettivo la risoluzione del problema della dispersione esistenziale.

Le possibilità che l'esserci heideggeriano ha la possibilità di ripetere, dice Semerari, sono quelle che egli si trova in virtù del suo essere gettato: esse sono dunque non scelte. Tali possibilità sono una fattualità, un incontrovertibile fatto che l'esserci ha solo la possibilità di fare proprio, di assumere come suo, di farsene consapevolmente carico. Semerari sottolinea la profonda ambiguità dell'esserci heideggeriano, segnato, da una parte, da una estrema determinazione, dalla necessità del destino che egli può solo, attraverso la decisione, ripetere, e dall'altro, dalla estrema indeterminatezza data dal fatto che non vi è ragione del fatto che all'esserci siano attribuite alcune possibilità piuttosto che altre:

La struttura del destino è tale che esso, da una parte, costringe l'Esserci, di cui è destino, nella logica inesorabile di un certo poter-essere finito, e, dall'altra, lascia che tutto cada in un orizzonte di incalcolabile indeterminatezza proprio perché del destino non si può trovare il perché¹⁵.

¹² *Insecuritas*, cit., pp. 184-185.

¹³ Ivi, p. 185.

¹⁴ Ivi, pp. 176-77.

¹⁵ Ivi, p. 195.

Questo significa che l'essere per la morte, ossia l'elemento attraverso il quale Heidegger realizza l'essere-un-tutto dell'esserci attraverso la temporalità orizzontale, non ha una ragion d'essere, non può essere spiegato e per questo si trova sospeso, al limite del nulla, non sfugge cioè, dice Semerari, alla domanda che si chiede, "perché l'essente e non, piuttosto, il nulla?".

In questa domanda consiste, secondo Semerari, il lato problematico dell'ontologia, ossia il momento in cui l'ontologia accetta di affrontare la problematicità radicale dell'esistenza, invece di cercare strutture rispetto a cui questa problematicità sia solo elemento provvisorio. In questo senso Semerari cita, in questo saggio, il passo di *Che cos'è la metafisica* in cui Heidegger, afferma che sollevando la domanda "Perché l'essente e non piuttosto il nulla", si opera un salto (*Sprung*). Da questa idea del salto Semerari prende spunto per mostrare la possibilità di un senso dell'ontologia differente da quello heideggeriano. Tale salto appare, nel discorso di Semerari, ciò che, ad un tempo, elimina un legame di tipo meccanico, deterministico tra essere ed ente, e ne inverte il rapporto in modo tale che l'essere sia ciò che è costituito a partire dall'ente-uomo. Se l'essere è ciò che è costituito a partire dall'uomo e l'uomo è strutturalmente *non-sine-cura*, la costituzione dell'essere non può essere garantita ed è dunque posta al rischio del nulla, ossia del non essere affatto, del non essere ancora o del non essere più.

Il nulla che l'ontologia dell'*insecuritas* assume come rischio, dice Semerari in *Strategie del rassicuramento umano*, non è il nulla hegeliano, che rimane pura finzione logica, ma è piuttosto "possibilità della dissoluzione irreversibile, il non-essere possibile di ogni possibile"¹⁶. L'essere che viene ad essere a partire dall'*insecuritas* esistenziale è dunque il possibile che contiene sempre il non-essere, o il non-essere-più fra le sue possibilità: ciò significa che la possibilità del non-essere o nel non-essere-più non è in alcun modo provvisoria in questo venire ad essere ma che è invece, strutturale.

Scrive Semerari:

Ora sappiamo che il *non esse sine cura* non è un'accidentalità episodica, bensì la stoffa del nostro essere contingenti, del non essere da nulla pre-garantiti che non sia lo sforzo riuscito di garantirci, nel nostro Corpo, in mezzo alla Natura e di fronte agli Altri¹⁷.

Questa *inversione* della ontologia è l'atto necessario, nel pensiero di Semerari, per fondare un rapporto *razionale* fra essere ed ente, ossia la possibilità che l'ente-uomo possa assumersi, al limite, la responsabilità della costituzione dell'essere. Accettare questa inversione della ontologia significa, dice Semerari, rinunciare, almeno in prima istanza, alla filosofia come *tecnica di rassicuramento*, ossia fare sì che questo rassicuramento non avvenga in modo semplicistico ed immediato attraverso l'oblio, il coprimento dell'esistenza come fonte di insicurezza e di angoscia:

Fare il salto vuol dire sradicare le pacificanti certezze consolidate dalla tradizione, dal senso comune, dagli abiti mentali contratti e divenuti inerti, dal *Si* conformistico della opinione pubblica e anonima, ecc. Attuandosi come rottura di ogni consacrata barriera protettiva, reale o illusoria, dell'Esserci, la filosofia ha l'effetto di accrescere, almeno inizialmente, la *insecuritas*, esistenziale e di aumentare il carico di angoscia in ciascuno¹⁸.

La distanza fra la *cura* heideggeriana e il *non-sine-cura* semerariano, sta dunque in una diversa idea del rapporto fra essere e ente-uomo, ossia nella affermazione semerariana di

¹⁶ *Strategie del rassicuramento umano*, cit. p. 31.

¹⁷ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁸ *Insecuritas*, cit., p. 196.

un rapporto che sia, sì, strutturale, ma che parta dall'ente, si svolga nel tempo umano irreversibile e finito, e non abbia elementi che garantiscano questo venire ad essere dalla possibilità di fallire, ossia di non essere affatto, e dalla possibilità che esso, una volta venuto ad essere possa non essere più.

Se in questa *inversione* dell'ontologia l'essere perde la propria garanzia di essere e di essere appoggiato su un elemento saldo, d'altra parte l'ente-uomo viene garantito contro la possibilità che l'essere assuma su di esso potere, e si sostituisca ad esso assumendo su di sé la libertà e la responsabilità e rendendo, in questo modo l'uomo solo strumento del proprio venire ad essere.

§ 2. L'ontologia liberata dalla questione della verità: il venire ad essere della responsabilità. La domanda filosofica nasce dunque come risposta alla insicurezza esistenziale. Vi sono, dice Semerari nella *Introduzione ad Insecuritas*, fondamentalmente, tre modalità in cui la filosofia risponde alla *insecuritas*. La prima consiste nella costruzione di sistemi metafisici che costituiscano una definitiva risposta alla questione della insicurezza. Questo tipo di filosofia, dice Semerari, tende a mostrare come l'esistenza e la sua insicurezza strutturale non siano altro che apparenza o elemento provvisorio, rispetto alla verità di un qualcosa che viene ritenuto essere il suo fondamento e che può presentarsi, ad esempio, come "Essere o Logo o Natura o Dio o Coscienza o Sostanza o Io o Spirito o Ragione o Storia ecc.". La seconda possibilità dell'atteggiamento filosofico consiste invece nel non presentarsi esso, in prima persona, come tecnica di assicuramento ma nel mettersi in contatto con le altre tecniche di assicuramento in modo da costituirsi come elemento di legittimazione e riflessione sulle loro strutture metodologiche e delle loro finalità specifiche. Le tecniche di assicuramento non filosofiche sono quelle che tentano di fare fronte alle due fondamentali fonti della insicurezza umana, ossia la natura, da una parte (che è sia ciò che circonda l'uomo sia la corporeità a cui esso è legato) e, dall'altra, i rapporti con gli altri. Le tecniche di assicuramento che rispondono all'insicurezza generata dalla natura sono le scienze positive, mentre quella che risponde all'insicurezza generata dai rapporti con gli altri è la politica. Il secondo atteggiamento della filosofia consiste, dice Semerari, nel costituirsi come tecnica di assicuramento di secondo grado in rapporto alle tecniche di assicuramento di primo grado, ossia rispetto alle scienze positive ed alle scienze umane.

Il terzo atteggiamento della filosofia consiste infine, dice Semerari, nella *critica dei pregiudizi*, ossia nel farsi momento di critica e di confutazione di false certezze, e nel ricondurre, oltre queste, nuovamente alla situazione della insicurezza esistenziale. Il ruolo che Semerari assegna alla filosofia è nella possibilità di passaggio dalla assunzione della insicurezza esistenziale ad un percorso verso tecniche di assicuramento che tendano, al limite, ad un rapporto razionale con la natura e con gli altri, ossia ad un rapporto all'interno del quale sia possibile partecipare in maniera responsabile.

Questo percorso si blocca quando la filosofia diviene mascheramento della insicurezza esistenziale barricandosi dietro una verità definitivamente acquisita rispetto alla quale l'insicurezza non è che momento provvisorio o apparenza, come succede in quelle che Semerari descrive come primo atteggiamento della filosofia; ma si blocca anche, allo stesso modo, quando l'insicurezza esistenziale si trasforma in disperazione, in rinuncia, cioè, all'aspirazione alla razionalità, alla ricerca della sicurezza, all'abbandono all'insicurezza assunta come irrimediabile destino. La critica dei pregiudizi, il riportare il punto di domanda dove si riteneva di avere ormai una risposta definitiva non deve, cioè, diventare, abbandono all'incertezza, rinuncia alla ricerca, alla tensione verso una razionalità responsabilmente umana.

Scrivi Semerari:

Pure la filosofia può fallire. Ciò può accadere soprattutto quando, come ha osservato Abba-gnano, la Filosofia *impazzisce*, ossia privilegia “un aspetto o elemento della vita umana che viene esaltato o stravolto al di là dei suoi limiti” o si lascia risucchiare nella vertigine dell’assurdo”. In questi casi, la sicurezza, che la Filosofia procura, è assolutamente fittizia, folle mascheramento di una disperata insicurezza, o la insicurezza, che essa causa, non è premessa di future, più forti sicurezze, perché i percorsi, su cui fa viaggiare l’uomo, non portano in alcun posto, sentieri che s’interrompono improvvisamente o si perdono nell’intricato e sterminato bosco dell’*insecuritas* senza vie d’uscita¹⁹.

Nella filosofia heideggeriana Semerari individua entrambi gli aspetti estremi che conducono al blocco della filosofia su se stessa: da una parte un esserci che non può mai essere padrone del proprio destino, dall’altra il destino stesso che rassicura e rafferma l’essere in se stesso.

Scrivi Semerari riferendosi al pensiero heideggeriano:

La totalità dell’essente, dunque, non ha alcuna fondazione necessaria e assoluta, sì che ci si può chiedere perché ci sia e perché, invece, al suo posto non ci sia il nulla. Però, dal momento che questa totalità c’è, è costituito, in virtù del suo essere, un sistema di necessità e costrizioni, che esigono rispetto e obbedienza. La impossibilità di dare alla totalità dell’essente fondazione assoluta e necessaria ne prospetta la *problematicità* radicale, al limite del nulla. Per converso, la sua esistenza di fatto, così e così costituita e definita da un impianto di possibilità date, che sono quelle e non altre, ne prospetta il *determinismo*, che non ammette, al livello della fattualità, alternative. Estremo problematismo ed estremo determinismo: la ontologia heideggeriana oscilla tra questi estremismi e ne è la equivoca convivenza²⁰.

Il pensiero heideggeriano è, dunque, la dimostrazione del convergere di questi due aspetti estremi della filosofia, ossia l’asserzione di una radicale ed insuperabile problematicità, da una parte, e quella di una assoluta ed insuperabile determinazione, dall’altra. Si tratta, dice Semerari in *Strategie del rassicuramento umano*, della idea che l’*insecuritas* umana sia fondata in qualcosa di “necessariamente sicuro e saldo in se stesso”²¹. Questo qualcosa è saldo se assume la forma di un *fatto*, ossia di qualcosa di stabile, immutabile, non soggetto al divenire e salvo dalla possibilità del non essere: in questo senso l’assoluta e invalicabile problematicità è un fatto esattamente come l’assoluta certezza. In entrambi i casi ogni ricercare, ogni domandare è sin dall’inizio negato e reso inutile.

Una filosofia che ritrovi, invece, il proprio fondamentale rapporto con la *insecuritas*, non oscilla fra i due estremi della assoluta problematicità o della assoluta certezza ma, piuttosto, si configura come possibilità o tentativo del passaggio dalla insicurezza alla sicurezza, ossia come tecnica del rassicuramento, ossia come possibilità del *venire ad essere* – al rischio del nulla – della sicurezza e della responsabilità. Una tale idea della filosofia, quindi, presuppone, come sua condizione di possibilità, un’ontologia del venire ad essere responsabile, a partire dall’insicurezza esistenziale, venire ad essere nel tempo umano e non garantito dalla possibilità del non essere. L’*insecuritas* semerariana ha dunque profondamente a che fare con la proposta di un modo di intendere l’ontologia profondamente alternativo a quello heideggeriano.

Nella breve avvertenza a *Sperimentazioni* Semerari spiega con chiarezza che tutta la sua ricerca converge su due punti fondamentali: il primo consiste nel concepire la filosofia

¹⁹ Ivi, p. 16.

²⁰ Ivi, p. 196.

²¹ *Strategie del rassicuramento umano*, cit. p. 29.

come “pensiero interrogativo sull’esistenza al limite della sua contingenza”, e il secondo, nella *insecuritas* esistenziale come ciò “dove trae origine, motivazione e significazione ogni umana produzione, materiale o simbolica che sia”²². La filosofia si configura dunque come pensiero interrogativo sulla esistenza, ma al limite della sua contingenza, ossia come domandare che resta tale e che non è provvisorio rispetto all’avvento di una risposta, e questo in quanto essa, come produzione umana, ossia come *tecnica*, non può che realizzarsi sulla base della stessa contingenza strutturale dell’esistenza umana.

In questa connessione che Semerari opera fra filosofia ed *insecuritas*, gioca un ruolo importante il concetto di *tecnica*. L’uomo, dice Semerari, è l’ente che produce tecniche, per reagire alla *insecuritas* esistenziale: tali tecniche costituiscono il momento del passaggio dal *non essere* della *insecuritas* all’*essere*. Se l’essere, dunque, nell’ontologia semerariana è venire ad essere, questo venire ad essere si realizza attraverso le tecniche e dunque, in un tempo che non è il tempo dell’essere bensì il tempo del venire ad essere a partire dall’uomo, tempo umano, dunque, che è tempo della contingenza, della irreversibilità e della finitudine:

È grazie a queste strategie di assicuramento, è grazie a queste tecniche, rudimentali o sofisticate che siano, che l’uomo riesce a far *essere*, nei modi e nelle misure che può, la propria esistenza, che altrimenti resterebbe sopraffatta, al limite del totale *non-essere*, dalla propria *insecuritas*²³.

Il termine *tecnica* perde totalmente, dunque, la valenza negativa che esso assume nel pensiero heideggeriano per diventare elemento di collegamento fra *insecuritas* e assicuramento. La filosofia si configura così, da una parte, come una delle tecniche di assicuramento, e dall’altra come ciò che agisce, nei confronti delle altre tecniche di assicuramento, attraverso una critica dei pregiudizi, in modo da ricondurle sempre di nuovo alla insicurezza esistenziale come loro punto di partenza e alla ricerca della sicurezza come loro obbiettivo originario. In questo senso dice Semerari in *Insecuritas*, l’origine etimologica del termine filosofia dovrebbe essere ripensata: *philein*, dovrebbe essere interpretato non genericamente come *amore* ma, più precisamente, come *desiderio* e *ricerca* e *sophia* dovrebbe invece essere interpretato badando alla sua radice *sap* “da cui viene l’aggettivo *saphés*, che vuol dire sicuro, oltre che manifesto, chiaro, evidente, vero”. Si tratta dunque di desiderio, di ricerca, di un comportamento attivo, che richiede l’essere desti, l’essere in tensione e l’obbiettivo verso cui tale tensione si rivolge è la sicurezza, piuttosto che, in prima istanza, la verità:

Filosofo, allora, è il ricercatore della sapienza in quanto sicurezza. La sapienza è ricercata, va ricercata a motivo della sua potenza di assicuramento: questo insegna la filosofia, che, pertanto, mentre pone il problema della ricerca della sapienza, attesta insieme lo stato di originaria *insecuritas* dell’uomo e del filosofo stesso in quanto uomo²⁴.

L’importanza della interpretazione proposta da Semerari del termine filosofia, appare nel momento in cui teniamo conto del significato specifico che Semerari attribuisce al assicuramento: esso è la razionalizzazione del rapporto con le fonti di insicurezza, ossia con gli altri e la natura. Nel linguaggio di Semerari, come abbiamo visto a più riprese, la razionalizzazione di un rapporto consiste in un processo di assunzione della responsabilità del rapporto. Attraverso questo stringente legame fra assicuramento, razionalizzazione e

²² Ivi, p. 9.

²³ Ivi, p. 17.

²⁴ Ivi, p. 23.

responsabilità, Semerari stabilisce un rapporto fra ricerca della sicurezza, ossia processo di responsabilizzazione, e ricerca della verità tale che la ricerca della verità è finalizzata a tale processo di responsabilizzazione. Si tratta qui di un ulteriore e importante spostamento del concetto tradizionale di ontologia che costituisce il tratto più originale del modo in cui Semerari affronta la questione dell'essere, non solo rispetto alla ontologia heideggeriana, ma anche rispetto alla ontologia di Carabellese. Il venire ad essere di cui Semerari parla non è il venire ad essere della verità ma, piuttosto, il venire ad essere della responsabilità. Ciò che deve venire ad essere attraverso le tecniche di assicuramento non è la conoscenza della verità circa la natura e gli altri ma, invece, la razionalità dei rapporti fra me, la natura e gli altri. Dire che la ricerca della verità è subordinata alla ricerca del assicuramento, inteso come razionalizzazione e responsabilizzazione, significa dire che ciò che si ritiene verità ha valore sin quando non mette in pericolo la possibilità dell'assunzione della responsabilità. La critica dei pregiudizi che Semerari propone come terzo atteggiamento della filosofia è la sorveglianza che la filosofia deve esercitare nei confronti del rapporto fra verità e responsabilità.

Il legame fra assicuramento, razionalizzazione e responsabilità è la chiave attraverso la quale Semerari riesce a sciogliere la questione dell'essere dalla questione della verità, proponendo questa interessante ed originale ontologia del venire ad essere della responsabilità, al rischio del nulla ed a partire dall'ente-uomo.

§ 3. Per un'ontologia responsabile. Questo passaggio fra assicuramento come assunzione della responsabilità dell'esistenza e verità costituisce l'asse portante del saggio su Platone che apre *Insecuritas*. “*Figli della terra*” e “*amici delle idee*” costituiscono le due polarità all'interno delle quali il saggio si muove: la questione è quella del rapporto possibile fra esistenza ed idealità. Il tentativo di Semerari in questo saggio è quello di tenere insieme le due immagini, tradizionalmente antitetiche di Platone, ossia quella del Platone filosofo e quella del Platone politico: da una parte l'immagine neoplatonica di una filosofia che si proietta oltre le esistenze, accentuando caratteri “che rimandano ad un'esperienza oltremondana iperurania, a un mondo diverso dal nostro e incommensurabile con questo, un mondo di essenze pure, di verità, di bontà e bellezza, a un mondo nel quale i contrasti della storia si acquietano e la tensione della dialettica terrena si rasserenano”²⁵, e dall'altra il Platone di Hegel, “tutto inviscerato nella problematica storica del suo secolo (...)”²⁶. Cercare una unità possibile fra i due Platone, quello ascetico e quello politico, significa, nell'economia del discorso di Semerari, lavorare sulla possibilità di un rapporto fra l'esistenza e l'ideale. Questo passaggio, come vedremo, è possibile solo a condizione che l'idealità sia concepita come l'idealità dell'esistenza.

Nel saggio Semerari si concentra su tre momenti del pensiero di Platone: il primo è costituito dal *Fedone*, il secondo dal *Simposio* e il terzo da *La repubblica*. Dalla *VII Lettera* alla *Repubblica* Semerari descrive il cammino di pensiero di Platone come un allontanamento dalla politica, ma per ritornare ad essa, guidato dalla questione della giustizia: se Platone passa dall'attività politica alla ricerca filosofica, è da una parte, per la disillusione che egli esprime nella *VII Lettera*, e dall'altra, per la ricerca di una strada che consenta di pensare la politica in modo più autentico:

Da una parte, dunque, rigetto della società presente e della filosofia che la condiziona, dall'altra, ricerca della retta filosofia, che sola permette di vedere il giusto così negli affari pubblici come

²⁵ *Insecuritas*, cit., p. 20.

²⁶ Ivi, p. 21.

in quelli privati. Da una parte il politico che fugge dalla politica e trova la salvezza nella filosofia, dall'altra il filosofo che si sforza di tradurre in politica la retta filosofia. Il primo Platone è il Platone mistico, che evade dal mondo, il secondo è il Platone politico, che rientra nel mondo²⁷.

Semerari, dunque, descrive il pensiero di Platone come un percorso dalla politica alla politica attraverso la filosofia. Il primo passaggio di questo percorso è costituito dal *Fedone* e dal rapporto che fra politica e filosofia viene in esso stabilito: si tratta di un rapporto di distinzione e di opposizione. Questa opposizione è quella che maggiormente dà origine alla immagine *ascetica* di Platone: la filosofia appare qui distacco dal mondo, abbandono della molteplicità, allontanamento della politica. In questo senso Platone, dice Semerari, affronta nel *Fedone* la questione della morte:

La morte è separazione dell'anima dal corpo, cioè del nostro spirito dall'esperienza, dalla storia, quindi dalla differenziazione, dalla molteplicità, dalla relazione, dalla convivenza, dalla società²⁸.

Cercando un valore che riscatti l'esistenza dalla ingiustizia, dice Semerari, Platone paradossalmente ritrova questo valore nella negazione dell'esistenza stessa, ossia nella morte: "il valore è l'esistenza negata"²⁹.

Semerari si sofferma sul senso di questo paradosso:

Il valore è soltanto negazione dell'esistenza? L'esistenza può valorizzarsi solo distruggendosi come esistenza e come storia? Se il valore non si afferma se non al prezzo della negazione dell'esistenza che valorizza, il valore non finisce col negare se stesso? La compromissione è duplice: è dell'esistenza in quanto è del valore ed è del valore in quanto è dell'esistenza. Platone ha scoperto la *vera filosofia*³⁰.

Il paradosso dell'affermare che l'esistenza acquista il proprio valore negando se stessa è, dice Semerari, il momento in cui Platone scopre la filosofia. In questa affermazione si comprende in maniera piena il senso che Semerari attribuisce all'esperienza filosofica: la filosofia è un problema di rapporto, un problema di relazione. Per non cadere in aporie e paradossi, il problema del valore dell'esistenza deve essere risolto attraverso l'instaurazione di un rapporto, di una relazione fra esistenza e valore. La relazione, così come Semerari la intende, non può esserci fra due termini fra cui esista un rapporto di opposizione logica, poiché viene a mancare l'alterità che è condizione di possibilità della relazione. Se il valore non è altro che non-vita, e la vita non è altro che non-valore, il rapporto fra vita e valore si riduce al paradosso del rapporto tra vita e non vita, tra valore e non valore. Gli elementi da mettere in rapporto si annullano nell'aporia logica del rapporto col proprio opposto.

Nel trovarsi ad avere a che fare con questo paradosso, dice Semerari, Platone scopre la vera filosofia, ossia scopre la filosofia come questione della relazione. Questa tematica Semerari sottolinea nella sua lettura del *Simposio*, che è il secondo punto notevole che egli individua, in questo saggio, nel pensiero di Platone. Semerari cita il passo in cui Diotima di Mantinea mostra che Amore è τι μετὰ ζῷ, ossia qualcosa di mezzo fra il bello e il brutto, fra il buono ed il cattivo, e questa medianità rende Amore filosofo. Semerari scrive riferendosi a questo passo del *Simposio*:

²⁷ Ivi, p. 27.

²⁸ Ivi, pp. 31-32.

²⁹ Ivi, p. 33.

³⁰ Ivi, p. 34.

La filosofia è *poiesis* ed *eros*: come *eros* rifugge dalla solitudine che è morte e cerca l'unità dell'esistenza con le altre esistenze, la comunione del singolo con gli altri, con tutti gli altri. L'*io* ritrova la possibilità del colloquio con il *tu* e il loro dialogare si potenzia, come ha detto Stenzel, nel senso vivo e immediato del *noi*. La filosofia, allora, non è più meditazione della morte, ma meditazione della vita, di ciò onde la vita si crea e si dischiude al valore. La riscoperta della filosofia è riscoperta della vita³¹.

La vita trova, in questo passaggio, il proprio valore, non nella negazione di se stessa, ma nella relazione con il valore, con la idealità, relazione che, a sua volta, si esplica come relazione della esistenza con le altre esistenze. Il *Simposio*, dice Semerari, è la riconciliazione del pensiero di Platone con la vita, e questa riconciliazione avviene a partire dalla questione della relazione:

La vocazione trascendentistica del *Fedone* cede il luogo alla logica del "qualcosa di mezzo" (τι μετὰ ἓ) alla trascendentalità della filosofia come *eros*³².

Il rapporto dell'umano all'essere, all'idealità, al valore, dunque, non viene più visto come movimento di trascendenza, ma come rapporto trascendentale, in cui l'essere, l'idealità, il valore sono possibilità che le esistenze realizzano entrando in relazione, nel tempo finito e irreversibile dell'umano:

Il valore cessa di essere la negazione della esistenza, poiché la sua idealità si determina come norma di coerenza e unione, relazione e organicità tra le esistenze e tra le manifestazioni dell'esistenza³³.

La filosofia come relazione fra esistenza e valore implica dunque il valore come relazione fra le esistenze: in questo modo filosofia e politica trovano la loro connessione.

La *Repubblica*, terzo momento che nel suo saggio Semerari esamina, rappresenta questo ritorno della filosofia alla politica, ossia alla questione del rapporto fra le esistenze. La costituzione della città razionale, dice Semerari, implica che in essa "ognuno sappia il suo vero essere, la sua attitudine e la sua vocazione e si tenga nei propri limiti"³⁴. Conoscenza del proprio essere e relazione razionale fra le esistenze sono così, profondamente connesse, e questa connessione ha come proprio cardine il concetto di *limite*. Libertà e giustizia convergono insieme sul concetto di limite: essere liberi è conoscere il proprio essere; ed agire secondo giustizia è agire all'interno dei limiti del proprio essere. Il limite del progetto platonico, però, è che solo alcuni possono attingere direttamente alla conoscenza del proprio essere, ossia attingere alla conoscenza filosofica: ciò significa, dice Semerari, che solo alcuni riescono a realizzare una relazione fra valore e esistenza. Il sapere filosofico, ossia la possibilità di operare la relazione fra valore ed esistenza è, dice Semerari, possibilità di partecipazione. All'interno della *Repubblica* di Platone questa partecipazione è riservata a pochi filosofi, i quali hanno il compito di *rivelare* la verità a coloro che non possono accedere al sapere filosofico.

Scrive Semerari:

La *possibilità del rapporto con l'essere* diventa *rapporto storico reale* solo per alcuni, per quelle anime che, avendo con tutte le altre anime contemplate le idee, ne conservano, a differenza di quelle, la memoria. Forte nella memoria, è solo l'anima dei filosofi. La differenza tra le anime smemorate e le

³¹ Ivi, p. 35.

³² Ivi, p. 36.

³³ Ivi, p. 38.

³⁴ Ivi, p. 45.

anime capaci di ricordo genera il divario fra i filosofi e i non filosofi, tra coloro che attuano l'unità di esistenza e valore e coloro per i quali il rapporto con l'essere non si attua come libera e consapevole ricerca³⁵.

Semerari sottolinea in queste pagine la differenza fra l'ideale rivelato e l'ideale realizzato come libera e consapevole ricerca. Il rapporto che il filosofo realizza fra esistenza e valore è venire ad essere della esistenza come valore, realizzazione della possibilità del valore, venire ad essere di cui l'esistenza può assumersi la responsabilità partecipando ad esso. Tale partecipazione è preclusa quando il valore diviene valore rivelato: in questo caso il rapporto fra esistenza e valore non è più trascendentale, ma si realizza attraverso una trascendenza. Questo significa che non è l'esistenza che si fa valore, ma che l'esistenza nega se stessa per ascendere al valore.

Ciò che viene ad essere, quindi, se si realizza una *relazione* fra esistenza e valore, individualità umana ed idealità, fra ente-uomo ed essere è, in realtà, nel discorso di Semerari, la possibilità stessa di partecipazione, ossia, di un rapporto razionale e responsabile con le altre esistenze e con l'essere stesso, ossia con l'idealità e il valore. Nella *Repubblica* platonica la possibilità di questo venire ad essere è bloccata dalla non totale partecipabilità del sapere filosofico, dall'idea di una oligarchia di filosofi, a partire dai quali l'idealità viene rivelata. Semerari individua, dunque, in questo saggio, attraverso il pensiero di Platone, l'opposizione fra l'essere come rivelazione – o svelamento – e l'essere come venire ad essere di un rapporto responsabile con le altre esistenze, con la natura e con l'essere stesso.

Il rapporto responsabile verso l'essere e il rapporto responsabile verso le altre esistenze, e verso la natura, non possono, in alcun modo, nel pensiero di Semerari, venire separati: l'implicazione della responsabilità verso l'essere e della responsabilità verso le altre esistenze e verso la natura è a doppio senso, biunivoca. Per questo motivo il problema della filosofia – ossia quello del rapporto fra esistenza ed essere – non può essere affrontato separatamente dalla questione della politica e delle scienze naturali.

Nel saggio su Platone Semerari si concentra sul rapporto filosofia e politica, mostrando l'aporeticità dell'ontologia in cui il venire ad essere non sia, in primo luogo, il venire ad essere della responsabilità:

Inserita nel processo di costituzione e ordinamento della comunità, la filosofia è responsabilità, è l'esistenza umana che diventa responsabile attraverso la domanda che pone su se stessa e sulla comunità degli uomini³⁶.

L'unità del pensiero di Platone, che Semerari cerca di dimostrare nel saggio di apertura di *Skepsis*, è dunque non tanto un problema di storiografia filosofica, quanto il problema teoretico del rapporto fra filosofia e comunità umana, tra filosofia e potere, fra filosofia e responsabilità. I tre aspetti della filosofia platonica, dice Semerari, quello di meditazione sulla morte, quello del rapporto fra valore ed esistenza e quello del problema della responsabilità dell'esistenza nel suo rapporto con le altre esistenze, sono i tre aspetti della filosofia, che non si negano l'un l'altro ma che, piuttosto, "si dialettizzano". Si tratta della dialettica, non hegeliana, ma *relazionale*, fra reale e ideale:

Per creare la storia, per essere cioè *figli della Terra*, occorre essere capaci di libertà di fronte ad essa, in grado di umanamente dominarla per i fini dell'uomo nella sua verità umana, occorre in ogni caso essere *amici delle idee*³⁷.

³⁵ Ivi, p. 47.

³⁶ Ivi, p. 42.

³⁷ Ivi, p. 52.

§ 4. Trascendentale e *insecuritas*.

Il concetto di *insecuritas* è la chiave per comprendere, all'interno del pensiero di Semerari, con riferimento particolare all'ultima fase della sua produzione, il nesso fra l'ontologia del venire ad essere della responsabilità a partire dall'ente-uomo e la questione della rifondazione del trascendentale. È interessante a questo proposito soffermarsi brevemente sul saggio che in *Insecuritas* Semerari dedica a Kant.

Questo saggio ha come punto di partenza il fatto che Heidegger, nella sua lettura di Kant ritiene che nella *Critica della ragion pura* sia posto il problema di una ontologia fondamentale. In questo modo, Heidegger sottolinea il nesso che nella filosofia di Kant si stabilisce fra questione della conoscenza e questione dell'essere, dove l'essere è inteso come l'essere del soggetto conoscente. Alla interpretazione heideggeriana Semerari accosta, in questa sede, quella di Schelling, che traduce la domanda kantiana "come è possibile conoscere", in "come è possibile che io esca dall'assoluto e vada al suo opposto?". Traducendo in questo modo la domanda kantiana Schelling mostra come Kant, a partire dal problema della conoscenza, scopra "la situazione originaria di scissione ed estraniamento ontologica dell'uomo". Heidegger e Schelling mostrano dunque, secondo Semerari, come tutta la filosofia kantiana sia sorretta dalla necessità del passaggio dal problema della conoscenza al problema del soggetto della conoscenza, ossia al problema dell'essere dell'uomo.

Scrive Semerari:

Se le interpretazioni di Schelling ed Heidegger vengono lette in continuità, dalla prima *Critica* kantiana emergono due essenziali indicazioni di principio: 1) il problema del sapere (come sono possibili i giudizi sintetici?) non può essere posto indipendentemente dal problema dell'essere finito (scisso, estraneato) dell'uomo per il quale il sapere esiste come problema e, 2) essere e sapere coincidono al punto che ogni determinazione di essere è determinazione di sapere e le forme del sapere sono altrettante decisioni ontologiche³⁸.

Il nesso tra problema della conoscenza e questione ontologica conduce quindi la riflessione sul soggetto umano finito e sulla sua *insecuritas*. La questione della conoscenza diviene allora, in questa prospettiva, la questione della ricerca di tecniche di assicuramento che sopperiscano alla condizione umana finita, scissa, precaria e instabile. Kant affronta, secondo Semerari, la questione dell'*insecuritas* su tre livelli: la *Critica della Ragion Pura* istituisce tecniche di assicuramento atte a conferire all'uomo la possibilità del controllo della natura fuori di lui; la *Critica della Ragion Pratica* istituisce tecniche di assicuramento atte a conferire all'uomo la possibilità del controllo della natura dentro di lui (istintività, passioni, ecc.); la *Critica del giudizio* punta infine a risolvere l'insicurezza derivante dal contrasto irrisolvibile della concezione meccanicistica della natura con la concezione teleologica della moralità. Nella *Critica del Giudizio*, dice Semerari, il problema della *insecuritas* è definitivamente risolto in quanto l'uomo come produttore di fini, appare inserito, previsto, all'interno della organicistica teleologia della natura.

Ciò che Semerari mette in rilievo in questo saggio è il progetto teorico da cui parte la filosofia kantiana, ossia il fatto che

La *Critica della ragion pura* richiama alla riflessione sulla *insecuritas* ontologica dell'essere umano in quanto finito, scisso ed estraneato, e indica nella scienza la via della sicurezza nel rapporto dell'uomo con la natura e nella filosofia ciò che avvia e mantiene la scienza nel processo teleologico della ragione umana³⁹.

³⁸ Ivi, pp. 82-83.

³⁹ Ivi, p. 89.

Questo progetto si realizza, nella *Critica della ragion pura*, con la formulazione del concetto di *Io trascendentale*. Partito dalla *insecuritas* ontologica dell'essere umano alla ricerca di tecniche di rassicuramento, Kant arriva, dunque, dice Semerari, all'*Io trascendentale*, come soluzione ultima della *insecuritas*. Ma in questa soluzione l'*insecuritas* stessa si perde, diviene elemento superato, visione distorta che la filosofia e la scienza assieme correggono.

La domanda che Semerari pone a questo punto è quella che sorregge molta parte della sua riflessione teorica e che, come vedremo più avanti diventa stringente in modo particolare nell'ultimissima fase della sua riflessione, a partire dagli anni Ottanta: è possibile pensare il trascendentale in modo tale che esso non costituisca un modo di nascondere, di celare l'*insecuritas*? Una filosofia della *insecuritas* deve necessariamente rinunciare all'idea del trascendentale, o può lavorarci in modo tale da fare sì che l'insicurezza esistenziale e l'*io trascendentale* non siano due vie alternative e inconciliabili?

L'*io trascendentale* kantiano, dice Semerari, è una "struttura formale da sempre depositata, bella e pronta, nello spirito umano e da sempre sede degli apriori, che, eterne invarianti, garantiscono, con la loro necessità e universalità, la via sicura della scienza": oggi, questa visione dell'*io trascendentale*, continua Semerari, non può che apparire dogmatica, poiché appare evidente che gli apriori risultano da processi evolutivo-naturali e storico-socio-culturali, e che dunque Kant non fa altro che ipostatizzarli, per sottrarli all'insicurezza del corso del tempo, del mutamento e dell'annientamento.

Semerari si chiede, alla fine del saggio su Kant:

Come, allora, nella *insecuritas* del nostro tempo, della nostra *dürftige Zeit*, possiamo ripetere il cammino della *Critica della Ragion Pura*? Come possiamo ripeterlo, ora che il nostro tempo, la nostra *dürftige Zeit* ha acceso dubbi e fatto esplodere problemi e crisi su ciò che, per la *Critica della Ragion Pura* e per il resto del pensiero di Kant, era ovvio e, perciò, incontestabile?⁴⁰

La ripetizione della *Critica della Ragion Pura*, coincide con il progetto di "rifondazione del trascendentale" che costituisce un obiettivo costante dell'ultima produzione semerariana, e che egli porta avanti attraverso la riflessione sulla fenomenologia husserliana. Tale rifondazione ha come obiettivo la possibilità di pensare il trascendentale all'interno dell'ontologia della *insecuritas*. Nell'idea dell'*insecuritas* Semerari troverà dunque, come vedremo di seguito, la possibilità di tenere insieme l'esigenza husserliana del ritorno all'*io trascendentale*, e quella heideggeriana, del ripensare la questione dell'essere: in questa convergenza, per Semerari, la fenomenologia ha la possibilità di trovare nuove strade e di andare oltre se stessa.

§ 5. La rifondazione del trascendentale. L'ultima fase del pensiero di Semerari è caratterizzata dal fatto che in essa diviene incalzante l'esigenza di una rifondazione del trascendentale. Questa rifondazione consiste in particolar modo nella riflessione sulla possibilità di un concetto di trascendentale che non si opponga, ma comprenda al suo interno l'idea dell'*insecuritas* come condizione strutturale dell'essere umano. Tutto questo discorso è sorretto dal rapporto strettissimo che Semerari stabilisce fra tecniche di rassicuramento, razionalizzazione e responsabilità che comporta che ove l'*insecuritas* sia definitivamente superata da una forma stabile, estranea all'ontologia come venire ad essere a partire dall'umano, e fatta salva dal divenire e dalla possibilità del non essere, viene meno la responsabilità umana intesa come processo di responsabilizzazione.

⁴⁰ Ivi, p. 90.

Il problema che Semerari mette in campo è che il bisogno di rassicuramento comporta l'allontanamento, l'oblio della strutturale insicurezza dell'esistenza e, dunque, l'allontanamento della filosofia dalla propria origine, dalla propria condizione di possibilità, da ciò da cui la domanda filosofica stessa nasce, cioè l'abbandono dell'ontologia dell'*insecuritas*, in favore della ipostatizzazione di una delle sue forme possibili. Il trascendentale, così come si configura soprattutto nel pensiero moderno, da Cartesio a Kant, non è altro che il congelamento del soggetto in uno dei momenti del suo sforzo di venire ad essere:

Nel soggetto trascendentale la filosofia moderna ha costruito una complessa *fictio juris* con lo scopo di garantire, anzi pre-garantire, la conoscenza con la univocità di una forma a priori, che si suppone impressa da sempre e identicamente in tutti gli uomini in carne ed ossa sì da neutralizzarne le *differenze* (esistenziali, sociali, culturali, ecc.), generatrici possibili di prospettive diverse, contraddittorie e perturbanti dell'ordine costituito del sapere⁴¹.

Tutto il problema della rifondazione del trascendentale è se sia possibile mantenere l'istanza trascendentalistica senza portarsi verso un'io trascendentale che per essere pregarantito nella propria unità e razionalità paga però il prezzo dell'annullamento della possibilità della responsabilità.

In questo tentativo la filosofia di Husserl ha un ruolo ambiguo: da una parte essa fornisce a Semerari elementi importanti di superamento dell'idea tradizionale di io trascendentale e, dall'altra, essa presenta, come vedremo nel paragrafo successivo, elementi di cui una rifondazione del trascendentale non può che esigere il superamento.

In *Insecuritas* Semerari evidenzia come ciò che fa discostare il criticismo fenomenologico da quello kantiano sia proprio la questione del trascendentale.

Criticismo e positivismo sono, spiega Semerari, in generale, i due atteggiamenti che la filosofia ha assunto nei confronti della scienza. Il positivismo "coincide o con la trasformazione e fissazione in essenzialità metafisica di una determinata scienza o di una determinata metodologia scientifica (...) o con l'identificarsi della filosofia con la logica-metodologia di una scienza particolare"⁴². Il criticismo, al contrario, è un atteggiamento che non si limita alla descrizione delle scienze e al problema della loro correttezza formale, ma si interroga anche circa le sue motivazioni considerandole come condizioni di possibilità della scienza stessa. Ora, dice Semerari, il criticismo, a seconda delle condizioni di possibilità che individua, può essere *formalistico* o *materialistico*. Il criticismo kantiano è, nel discorso di Semerari, un criticismo formalistico, poiché individua le condizioni di possibilità della scienza nelle forme trascendentali della conoscenza. Gli elementi che Kant considera invarianti e che costituiscono l'io trascendentale non sono altro, in realtà, dice Semerari, che ipostatizzazioni di pratiche linguistiche storicamente determinate. Il criticismo formalistico individua, cioè, come condizione di possibilità del sapere scientifico, delle strutture invarianti, che come tali tengono fuori il tempo, la storia, il mutamento, l'essere nel senso del venire ad essere. Questo comporta, come abbiamo visto prima, il considerare l'*insecuritas* non come condizione ontologica dell'essere umano, ma come un dato momentaneo che è destinato ad essere superato: in questo modo l'*insecuritas* e il trascendentale si escludono a vicenda.

Il criticismo materialistico, invece, consente di pensare insieme *insecuritas* e trascendentale, reintegrando il tempo, la storia, il mutamento, e mettendosi, dunque, nell'ottica di un'ontologia del venire ad essere. La linea del criticismo materialistico che Semerari individua conduce da Nietzsche a Marx a Husserl.

⁴¹ De Natale, Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989, p. 134.

⁴² *Insecuritas*, cit., p. 129.

Scrivo Semerari:

A differenza della 'critica della ragion pura', la 'critica dell'economia politica' riporta la fondazione e la genealogia delle scienze non alla struttura di una supposta coscienza trascendentale – che, si è visto, è l'ipotesi dell'apparato logico-linguistico di un determinato sapere positivo – bensì all'attività di soggetti reali, umani, così e così tra loro associati nei rapporti antagonisti della società moderna capitalistica⁴³.

Per questo motivo, dice Semerari, il criticismo materialistico è anche critica del sistema di potere di cui le scienze sono prodotto ed espressione ideologica.

Il modo in cui Husserl affronta la questione della scienza, dice Semerari, è, quindi, senz'altro iscritto all'interno del criticismo materialistico. In "*Scienze di fatto, uomini di fatto*" Semerari prende soprattutto in considerazione *Logica formale e Logica trascendentale* e *La crisi delle scienze europee*. La critica kantiana della ragione pura diviene in Husserl critica della ragione logica. Il dato di fatto da cui Husserl parte è quello della autonomizzazione delle scienze positive e della loro estrema specializzazione. In questo spezzettamento del sapere anche la logica diviene scienza autonoma.

Scrivo Semerari:

La contraddizione della situazione scientifica contemporanea – è questo il giudizio di Husserl – consiste nella *rinuncia a quel radicalismo per il quale la scienza, da un lato, è consapevole di ciò per cui è scienza e, dall'altro, è "un sapere responsabile di sé"*. La rinuncia al radicalismo significa la conversione della scienza in fatto puramente tecnico, svuotato delle ragioni della propria legittimazione scientifica e reso irresponsabile di fronte a se stesso e alla prassi⁴⁴.

La questione dell'unificazione delle scienze va, in questo modo, mostra Semerari, al di là dell'unità logico-formale. L'unità va, al contrario, ricercata nel ricollegare le scienze allo "sforzo dell'umanità verso il compimento delle proprie possibilità di ragione"⁴⁵ di cui esse sono funzioni. Le scienze, dunque, ritrovano il proprio senso unitario nel processo del venire ad essere della responsabilità. Considerare la scienza come essente in funzione del processo di responsabilizzazione significa, mostra Semerari, criticarla in tutte le sue forme storiche, nelle quali essa si rivolta contro la sua funzione originaria divenendo strumento di dominio e tecnica deresponsabilizzante. In questo senso, la crisi di cui Husserl parla, riguarda le scienze europee, e non la scienza in generale, ossia le scienze "del mondo borghese, capitalistamente strutturato".

Scrivo Semerari:

Le prese di coscienza radicali sono, appunto, il porre il problema della scienza sotto i titoli della felicità, della responsabilità di sé e dell'autoresponsabilità scientifica in rapporto alla responsabilità verso la vita umana in generale e quindi, implicitamente, sotto i titoli di una critica del sistema storico, che mette la scienza in contraddizione con se stessa, dissociandola dagli scopi più generali della esistenza umana, per asservirla ai motivi di dominio di ristretti settori sociali, e inibendole di riuscire ad essere la via razionale per eccellenza al conseguimento della felicità e al divenire responsabili di sé⁴⁶.

La critica della ragione logica, diviene, allora, non la ricerca di strutture invarianti che garantiscano la scienza dalla insicurezza, ma la ricerca della intenzionalità originaria della scienza, che garantisce dalla deresponsabilizzazione.

⁴³ Ivi, p. 132.

⁴⁴ Ivi, p. 137.

⁴⁵ Ivi, p. 138.

⁴⁶ Ivi, pp. 140-141.

Il passaggio necessario per porre in questo senso la questione del rapporto fra la filosofia e le scienze, ciò che, cioè, rende possibile il criticismo materialistico, è il passaggio dalla ontologia tradizionale alla ontologia del venire ad essere della responsabilità. Semerari rimarca in questo saggio il dissidio e il progressivo scollamento della filosofia husserliana da quella heideggeriana, sottolineando come esso non sia dovuto al fatto che Heidegger ponga la questione dell'essere, ma al fatto che egli la pone in una maniera del tutto alternativa alla fenomenologia husserliana. L'ontologia che sorregge il pensiero di Husserl è quella del venire ad essere della responsabilità, mentre quella che Heidegger propone è un'ontologia della sostanza in cui la temporalità dell'essere, come abbiamo già visto, viene di fatto annullata dall'orizzontalità della temporalità dell'essere.

L'ontologia che il pensiero husserliano sottende è, dunque, per Semerari, un'ontologia del venire ad essere della responsabilità. Per questo motivo, la filosofia husserliana, pur assumendo come punto fermo la coscienza, si allontana dal modello kantiano, che vede la coscienza come un insieme di forme statiche, fisse, immutabili, che ne regolano il funzionamento e l'approccio al mondo esterno.

Ciò che, in particolare, conferisce, secondo Semerari, alla fenomenologia la possibilità di superare i limiti del coscienzialismo è il concetto di intenzionalità.

Scrive Semerari:

Se intenzionalità è superamento della coscienza da parte di se stessa, la critica di tipo fenomenologico si salva dal riduzionismo idealistico, ed esercitare la esplicazione intenzionale della logica o delle scienze positive non può minimamente essere inteso come ricerca delle facoltà psicologiche o delle forme di coscienza in cui la oggettività e la storicità di fatto debbano andare a risolversi, cancellando la propria oggettività e storicità. La intenzionalità individua una serie di atteggiamenti o disposizioni *viventi*, che è possibile assumere in rapporto al mondo naturale e/o sociale, designa il *come* di una certa scelta e di un certo intervento possibile nel mondo, le modalità multiple e diverse di autorealizzazione del blocco coscienza/realtà extracosciente⁴⁷.

L'intenzionalità introduce, dunque, nella coscienza l'ontologia del venire ad essere, consentendo in questo modo di vedere la coscienza come un venire ad essere della responsabilità. La coscienza intenzionale non ha luogo se non in connessione con gli altri e con il mondo, in maniera tale che le sue forme non sono astratti meccanismi che si attivano in contatto con un esterno, ma elementi che da questo contatto sono strutturati e formati:

(...) il soggetto che, così, viene attinto, non è un mero schema categoriale, un feticcio psicologico/ trascendentale, bensì è il soggetto che, intenzionalmente strutturato, *procede* verso il mondo, costituendo con esso una combinazione tale che, se il mondo non si può pensare senza il soggetto, nemmeno il soggetto può essere pensato se non come il soggetto *di* e *per* un mondo, il soggetto che intenziona il mondo⁴⁸.

Disoccultare l'intenzionalità significa, dice Semerari, disoccultare il rapporto reciproco fra coscienza e mondo, eliminare la visione di essi come due elementi giustapposti, autonomi l'uno rispetto all'altro, indipendenti. Tutto questo conduce alla possibilità del portarsi fuori da quello che qui Semerari chiama "infantilismo filosofico", che è ancora una volta la fede nel "fatto". "Fatto" è la coscienza considerata come insieme di forme fisse e immutabili; "fatto" è il mondo considerato al di fuori del processo attraverso il quale la coscienza vi dà senso; "fatto" è anche il rapporto di conoscenza fra coscienza e

⁴⁷ Ivi, p. 146.

⁴⁸ Ibidem.

mondo, non problematizzato, ossia la “scienza di fatto”. “Scienza di fatto” è il sapere che non si interroga né circa le motivazioni del rapporto fra coscienza e mondo, cioè del rapporto di conoscenza, né circa gli effetti che il sapere scientifico produce all’interno del rapporto della coscienza con la natura e con gli altri uomini. La critica della scienza viene in questo modo a coincidere con il disoccultamento della intenzionalità. Disoccultare l’intenzionalità originaria della scienza significa poterne criticare gli effetti che essa produce nei confronti della natura e dei rapporti con gli altri uomini, nei termini di sfruttamento e potere. Questo atteggiamento di critica, dice Semerari, è un portarsi fuori dalla passiva accettazione del “fatto” scientifico: le scienze di fatto, dice Semerari, producono “uomini di fatto”:

Gli uomini di fatto sono gli uomini della passività, che si acquietano nella condizione in cui si trovano, gli uomini che si fanno dirigere dall’esterno e non pongono in modo diretto, personale, responsabile, il problema della propria esistenza storica. Vedere le scienze unicamente nella prospettiva della loro mera fattualità, in termini di ingenuità e di infantilismo filosofico, equivale a porre alcune delle condizioni essenziali perché l’umanità si accetti nella sua immediata datità e non metta in discussione questa datità, non pensi di trasformare la sua esistenza di fatto in esistenza autentica, in un’esistenza, cioè, per la quale l’uomo possa rispondere di se stesso e diventare norma di se stesso⁴⁹.

La questione della critica del sapere scientifico, che Semerari mette in evidenza nel pensiero di Husserl, è, ancora una volta, dunque, la questione della responsabilità. L’intenzionalità originaria della scienza è l’acquisizione sempre maggiore della possibilità di un rapporto responsabile fra uomo e mondo. Si capisce molto bene, in questa analisi semerariana del pensiero di Husserl, come il concetto di responsabilità implichi necessariamente che essa sia qualcosa che ha sempre da venire ad essere, poiché se essa si arrestasse nel fatto compiuto di se stessa, finirebbe con il tramutarsi nel suo contrario. La responsabilità è dunque pensabile solo come venire ad essere, come un venire ad essere strutturale, non provvisorio. È questo il passaggio che consente di pensare *insecuritas* e responsabilità non come due concetti alternativi, ma come due elementi che non possono che sussistere insieme, implicandosi l’un l’altro.

Uno dei concetti chiave della *Crisi delle scienze europee*, dice Semerari in *Skepsis*, è quello di *Lebensnot* che indica lo stato di bisogno, di miseria, di indigenza della vita umana. L’atteggiamento scientifico consiste nel non assumersi questo stato come destino, nel chiedersi quali possano essere le soluzioni o le alternative a questo stato. La “scienza di fatto” perde la possibilità di rispondere a queste domande.

Scriva Semerari:

La crisi, allora, è la dimenticanza o la perdita del soggetto come punto di imputazione e destinatario del processo scientifico⁵⁰.

La critica delle scienze consiste allora in questa disoccultazione del soggetto, che ha anche, come sua diretta conseguenza, che il soggetto che risulta da questo disoccultamento non può essere un “fatto”, uno stato d’essere pregarantito dalla possibilità del non essere: il soggetto che emerge da questo disoccultamento è necessariamente il soggetto della *Lebensnot*, ma che, allo stesso tempo, non la accetta come fatto, non la accetta come stato e si rivolge verso la scienza per venire ad essere, al limite, come soggetto responsabile.

⁴⁹ Ivi, p. 149.

⁵⁰ *Skepsis*, cit., p. 113.

Se, dunque, il concetto di responsabilità è pensabile solo come venire ad essere, l'idea del soggetto trascendentale ne esce, rispetto a quella tradizionale, profondamente trasformata. Abbiamo già detto come, negli ultimi anni della produzione semerariana divenga centrale la domanda circa la possibilità di rifondare il trascendentale, in modo da renderlo compatibile con l'ontologia del venire ad essere della responsabilità. La questione del soggetto trascendentale, dice Semerari in *Insecuritas*, non si scioglie, ma al contrario

(...) comincia proprio là dove e dopo che si è constatata la inesistenza di un soggetto, la cui identità sia pre-garantita, poiché la identità, come del resto, il soggetto stesso, è tutta da costruire e difendere, sempre di nuovo, nel flusso incoerente dei processi storici, che si producono, s'intersecano, si accavallano, si scompongono per ricomporsi e scomporsi daccapo, e contro le prevaricazioni delle forze oggettive e intersoggettive, che contrastano o tentano di impedire la emergenza del soggetto come centro (non *il* centro) di possibile imputazione storica al limite dell'auto-responsabilità⁵¹.

L'idea del venire ad essere della responsabilità porta decisamente lontano dalla ontologia dell'essere come destino da attendere, come fatalità. La soggettività in tal modo non viene negata o cancellata, ciò che si elimina e si cancella sono le garanzie della soggettività: la soggettività non è pre-data e dunque deve essere costruita; la soggettività non è garantita dal non essere e dunque da questo deve essere difesa.

Se la crisi, dice Semerari in *Skepsis* citando Husserl, è "la perdita della fede "in una ragione *assoluta* che dia senso al mondo"", questa "ragione assoluta" non è uno stato dell'essere, non è un fatto, ma qualcosa che ha ancora da essere.

Dice Semerari:

Il *se stesso*, il *vero essere*, che è proprio a ciascuno e che non si possiede *già da sempre* con la immediatezza naturale dell'*io sono* ma che si può ottenere solo *lottando per la verità e per la propria verità*, è null'altro che la soggettività quale si profila nella e attraverso la esperienza della crisi⁵².

Questo soggetto in divenire a partire dalla propria *Lebensnot* è tutt'altro dal soggetto trascendentale kantiano da descrivere nelle sue strutture formali:

Con *La Crisi*, la critica della ragione si trasforma da analitica e descrittiva del 'soggetto trascendentale' in *progetto di costituzione possibile dell'uomo storico, reale, a soggettività*, ossia nel suo vero essere come attiva *possibilità di dare senso razionale alla propria esistenza umana in generale, storia*⁵³.

La fenomenologia, dunque, non rinuncia all'idea del trascendentale, ma ne trasforma la struttura o, meglio, lo inserisce all'interno di una ontologia in cui l'essere non si identifica né con la sostanza né con un divenire indipendente dall'attività umana. Il trascendentale diviene, così, possibilità d'essere, punto di tensione, che non deve essere atteso come destino, né considerato come impossibile punto di arrivo: esso diviene obiettivo, dice Semerari, della "lotta per il proprio essere". Lotta per il proprio essere significa sforzo verso la responsabilizzazione e dunque significa l'opporci ad ogni definitività dell'essere, ad ogni attestazione dell'essere su se stesso. Se responsabilità e venire ad essere, come abbiamo detto all'inizio di questo paragrafo, non possono che darsi assieme, la lotta per il proprio essere è al contempo lotta contro ogni ontologia della sostanza.

⁵¹ *Insecuritas*, cit., p. 160.

⁵² *Skepsis*, cit., p. 134.

⁵³ *Ibidem*.

La critica della scienza si configura così in *Skepsis*, come strutturazione della “filosofia come scienza rigorosa”⁵⁴. Rigoroso, spiega Semerari, non significa esatto: esatte sono le scienze positive, mentre l’attributo della rigerosità spetta alla filosofia. La scienza rigorosa, dice Semerari citando Husserl, è quella che “soddisfa i più alti bisogni teoretici e, in prospettiva etico-religiosa, rende possibile una vita regolata da pure norme razionali”. I “più alti bisogni teoretici”, dice Semerari, sono da una parte, quelli della elaborazione teorica dei fondamenti dei linguaggi delle scienze, ma anche, dall’altra, quelli del domandarsi circa l’intenzionalità della scienza. In questo consiste l’idea husserliana della auto-responsabilità della scienza che coincide con la possibilità dell’autonomia responsabile dell’umanità.

Scrivo Semerari:

Auto-responsabilità, auto-considerazione e responsabilità ultima dell’uomo autonomo, funzionalizzazione a un’esistenza umana provvista di senso: queste, dunque, le implicazioni della filosofia come scienza rigorosa, che si attua nella misura in cui le scienze vengono problematizzate non unicamente come fatti da descrivere o come arti tecniche da formalizzare secondo determinate morfologie e sintassi ma, principalmente, in rapporto alla possibilità che l’uomo, attraverso le scienze, diventi auto-responsabile, autonomo, sensato.⁵⁵

La questione della scienza è dunque quella della sua costituzione umana, in relazione all’uomo e alla sua strutturale *insecuritas*, ed è per questo connessa necessariamente alla spinta verso la razionalizzazione e la responsabilizzazione.

§ 6. La fenomenologia dopo la fenomenologia. *La fenomenologia dopo la fenomenologia* è stato il titolo di due dei corsi liberi che Semerari ha tenuto presso l’Università di Bari tra il 1992 e il 1994, negli ultimissimi anni del suo insegnamento. In questi corsi Semerari tentava di indicare, all’interno del pensiero fenomenologico, gli spunti per una riflessione che si portasse oltre l’esperienza storica della fenomenologia, superandone i limiti. Se la fenomenologia husserliana apre la strada verso il superamento della concezione moderna dell’io trascendentale, non riesce però, secondo Semerari, a percorrerla sino in fondo. A questo processo di ripensamento della fenomenologia Semerari fa riferimento nella *Presentazione* al volume *La cosa stessa*, che raccoglie i testi dei seminari tenuti da lui ed alcuni suoi allievi durante il primo dei due corsi liberi intitolati *La fenomenologia dopo la fenomenologia*. Qui Semerari collega questa necessità di ripensamento alla “acquisizione di nuovo materiale documentario”, riferendosi soprattutto alla ormai avvenuta pubblicazione della maggior parte degli inediti husserliani e delle lezioni marburghesi e friburghesi di Heidegger.

Scrivo Semerari:

Il ripensamento è del tutto ineludibile, quando si ponga la domanda se sia ancora possibile un pensare fenomenologico, che, ove possibile, non potrà, certamente, prescindere dalle complesse eredità teoriche di Husserl e di Heidegger, ma nemmeno potrà restare bloccato nelle ortodossie e nelle scolastiche husserliane e heideggeriane. Dovrà, invece, essere un pensare fenomenologico decisamente post-husserliano e post-heideggeriano non nel senso, fin troppo ovvio, della letterale successione cronologica, bensì nel senso, teoreticamente ben più qualificato, che dovrà trattarsi di una fenomenologia liberata dagli inquinanti elementi pre-fenomenologici che persistono, qua e là nelle opere di Husserl e Heidegger: dovrà trattarsi, insomma, di un pensare fenomenologico autentico, di un’autentica *fenomenologia dopo la fenomenologia*⁵⁶.

⁵⁴ Ivi, p. 107.

⁵⁵ Ivi, pp. 108-109.

⁵⁶ Semerari, *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari 1992, p. 8.

Il ripensamento della fenomenologia si concentra soprattutto, in questa fase, sulla questione del trascendentale e della sua rifondazione, ossia della sua connessione con l'idea dell'*insecuritas*.

L'*insecuritas*, come momento di scaturigine della domanda filosofica, consente a Semerari di mostrare l'esperienza del pensiero husserliano in tutta la sua ambiguità. Esso appare come il tentativo di portarsi fuori dallo stato di dubbio, dallo stato di incertezza, di rispondere alla sfida dello scetticismo che giudica la ragione come generatrice di illusioni e dunque incapace di rispondere realmente al bisogno umano di sicurezza.

Scrivo Semerari:

La critica della ragione, nella prospettiva di Husserl, cessava di essere un esercizio scolastico, astrattamente intellettuale, o la risoluzione di questioni meramente metodologiche ed epistemologiche e diveniva un problema profondamente esistenziale in cui ne andava del senso stesso della vita e della salvezza dai tormenti del dubbio e della mancanza di chiarezza e certezza⁵⁷.

La ragione diviene dunque, per Husserl, dice Semerari, tecnica di rassicuramento, possibilità di rispondere alla crisi e alla scepsi. Semerari mostra in questo modo una doppia e umanissima anima della filosofia husserliana: da una parte essa si costituisce come tecnica di rassicuramento, cioè come volontà di ricerca di punti fermi, di punti di appiglio per la costruzione di una situazione in cui il dubbio e l'incertezza possano essere eliminati; dall'altra essa persegue questo obiettivo attraverso una radicale decostruzione delle certezze acquisite, una riduzione di ogni pregiudizio. La radicalità con la quale la filosofia husserliana procede, la porta spesso oltre se stessa, verso la passività, la corporeità, la singolarità, che contraddicono l'idea di un io trascendentale assoluto che possa costituire il punto di partenza, il punto di appiglio della ragione.

In un saggio del 1991, intitolato *Considerazioni per una rifondazione fenomenologica del trascendentale*, Semerari fa riferimento ad una nota di diario di Husserl risalente al 1906 in cui

“il filosofo manifesta l'esigenza, per lui irrinunciabile, di pervenire ad una stabilità interiore (*zu einer inneren Festigkeit hin kommen*) e, per conseguire ciò, gli è necessario guadagnare la chiarezza (*ins klare zu kommen*) di un critica della ragione ben verificata nel suo senso, nella sua essenza, nei suoi metodi, nelle sue principali prospettive. Ove fallisca siffatto compito, egli non potrà vivere in maniera autentica (*kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben*) e resterà dominato dalla oscurità e dalle oscillazioni del dubbio⁵⁸.

La stessa frase di diario si trova lungamente discussa in un testo del 1989 intitolato *La fenomenologia di Husserl*⁵⁹. In questo testo molto particolare, ricavato direttamente da una registrazione di una lezione, una delle pochissime pubblicazioni che restituiscono la modalità di insegnamento di Semerari, viene letta e commentata passo per passo la nota di diario di Husserl del 1906. In questa pagina di diario, mostra Semerari, sono presenti le domande di partenza a cui la filosofia di Husserl costituisce una risposta. Il problema di partenza, quello che genera tutti gli altri, è quello del senso dell'esistenza, della possibilità del vivere autenticamente, ossia quello di reagire alla situazione di insicurezza e di

⁵⁷ Ivi, p. 158.

⁵⁸ *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II §§ 22-8, 59, 61*, in “Discipline filosofiche”, 1991, n. 2, poi ripubblicato in *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari 1995, p. 277.

⁵⁹ Semerari, *La fenomenologia di Husserl*, in AA. VV., *Temi e problemi di filosofia contemporanea*, Edizioni della fondazione nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, 1996.

deresponsabilizzazione. Husserl stabilisce qui, dice Semerari, una contrapposizione fra la esperienza dolorosa del dubbio e la chiarezza, la solidità di qualcosa che ad esso possa contrapporsi. L'esperienza dolorosa del dubbio, per Semerari, è la situazione della *insecuritas*. Il problema della filosofia husserliana è che essa si pone ancora nella prospettiva del superamento della *insecuritas*, della *insecuritas* come situazione provvisoria:

(...) Husserl è tra i filosofi di questo secolo che hanno maggiormente avvertito, quella che io ritengo essere la questione centrale della filosofia, rispetto alla quale la stessa critica della ragione è una tecnica, una procedura di soluzione: il problema della *insecuritas*, della insicurezza⁶⁰.

A partire, mostra Semerari, dalla situazione di dubbio, Husserl propone, nella nota di diario del 1906 un percorso di "chiarificazione progressiva e permanente". Questo processo di chiarificazione, dice Semerari, ha un punto di snodo importante nel concetto di *riduzione trascendentale*, che consiste nel trasformare l'esistenza esterna in esistenza interna, i dati di esperienza in dati di coscienza. Trasformare i dati immediati in dati di coscienza significa riconoscerli, assumersene la responsabilità e dunque ridurre la loro estraneità:

La riduzione è la tecnica con la quale, trasformandone i dati immediati in dati di coscienza, prendiamo possesso del mondo e possiamo sperare di controllarlo, ridimensionando l'insidia, la minaccia che esso può rappresentare per la nostra sicurezza esistenziale⁶¹.

La questione della conoscenza diviene, così, per Husserl, dice Semerari, quella del passaggio dalla riduzione alla costituzione, passaggio che non può essere effettuato una volta per tutte, perché ridurre il costituito vuole dire riappropriarsi di esso, eliminare la sua estraneità, riacquisirne il potere. Husserl stabilisce quindi una connessione profonda fra l'oggetto e il suo modo di essere inteso. Il costituito non è altro che una delle maniere in cui l'oggetto può essere inteso, maniera non definitiva, e sempre aperta al dialogo con altre possibilità di intenderlo. L'effetto del passaggio dalla riduzione alla costituzione è dunque quello dell'emergere della coscienza costituente al di là del costituito.

Semerari sottolinea l'importanza della frase di diario del 1906, poiché essa ci mostra le domande da cui la filosofia di Husserl scaturisce: il fatto che la domanda di partenza riguardi il rassicuramento, l'uscita dallo stato di dubbio verso uno stato di progressiva chiarificazione, conduce la filosofia husserliana, da una parte, alla evidenziazione della coscienza nel processo di costituzione e, dall'altra, però, all'affrontare la questione della coscienza con una sorta di timore di andare sino in fondo.

Questo atteggiamento ambiguo di Husserl, ossia quello di una radicalità che fa emergere tutta una serie di elementi che portano pericolosamente lontani da uno stato di definitiva sicurezza, come quelli della coscienza interna del tempo, delle sintesi passive, della corporeità, della molteplicità degli io puri, è molto ben evidenziato da Semerari quando in *Skepsis* egli analizza l'atteggiamento di Husserl nei confronti dello scetticismo. La filosofia husserliana, dice Semerari, nasce come risposta allo scetticismo in tutte le forme che esso può assumere. In *Crisi e critica della ragione. In margine a La crisi delle scienze europee*, Semerari si sofferma in particolare sul rapporto di Husserl con il pensiero dei Sofisti. In *Erste Philosophie*, dice Semerari, Husserl contrappone allo scetticismo sofistico la coppia Socrate/Platone, a partire dalla quale viene riconosciuta, "la necessità di un metodo

⁶⁰ Ivi, pp. 129-130.

⁶¹ Ivi, p. 133.

universale della ragione”⁶². La critica sofistica, dice Semerari, si rivolge verso la possibilità di sussistenza di qualcosa *in sé*, al di là di ogni processo di costituzione e di relazione all’uomo. Ciò che Husserl non coglie, dice Semerari, è che

A loro modo, con tecniche primitive, i sofisti sollevano le istanze fondamentali dei vari programmi trascendentalistici della filosofia posteriore, fenomenologia compresa⁶³.

Non si tratta, tanto, nel discorso di Semerari, di sottolineare un errore di giudizio storiografico, ma di intravedere, attraverso questo fraintendimento, i limiti che la critica della ragione husserliana non riesce a valicare:

Dunque, il fatto di ritenere impossibili teorie, scienza e filosofia una volta che sia stato incrinato, com’è avvenuto con i sofisti, il principio dell’*in sé* dice i limiti oltre i quali Husserl non è disposto a spingere la critica della ragione⁶⁴.

Husserl dà per presupposta, nel suo giudizio sulla filosofia sofistica, dice Semerari, l’impossibilità della ragione, una volta negato il principio dell’*in sé*: in questo modo si ammette un limite alla critica della ragione, varcato il quale la ragione perde se stessa, senza possibilità di ritrovarsi. Tutta la critica semerariana alla fenomenologia husserliana consiste nel tentativo di smontare questo presupposto dogmatico, e nel verificare la possibilità di una ragione che varchi i limiti dell’*in sé*. L’*in sé* di cui qui si tratta è naturalmente quello della ragione, dell’io, del soggetto trascendentale. Abbandonare l’idea di un io trascendentale che sia *in sé*, ossia assoluto punto d’appoggio del sapere scientifico e della riflessione filosofica, garantito contro il divenire-altro e il non-essere, significa abbandonare ogni possibile sicurezza. Questo abbandono di un approdo sicuro (se pure si tratti di una sicurezza fittizia, non reale) è il passo che la fenomenologia di Husserl non riesce a compiere, impegnata com’è nel tentativo di guadagnare la salvezza dallo stato di dubbio, la chiarezza. La filosofia è sempre, come abbiamo visto a più riprese, per Semerari, la risposta ad una domanda: se si vuole capire il pensiero di un filosofo bisogna risalire al problema da cui esso parte. Il problema di partenza di Husserl è quello di liberazione dallo stato di dubbio; il problema di partenza di Semerari è, invece, quello della responsabilità. La fenomenologia dopo la fenomenologia, come Semerari la intende, è una risposta alla questione della responsabilità, come uscita dallo stato passivo di accettazione del circostante.

Se la domanda husserliana comporta nella sua risposta la necessità di arrestarsi al limite dell’*in sé* della coscienza, la domanda semerariana comporta, nella sua risposta, la necessità di infrangere il limite, di abbandonare ogni possibile sicurezza poiché riguadagnare lo stato di *insecuritas*, significa riguadagnare la possibilità del venire ad essere della responsabilità.

Il rapporto husserliano con lo scetticismo appare dunque un ottimo punto di vista per mostrare l’ambiguità del pensiero husserliano, l’ambiguità di una radicalità che tentenna laddove si tratta di abbandonare ogni sicurezza possibile.

Molto interessante è a questo proposito il capitolo che in *Skepsis* Semerari dedica al rapporto di Husserl con Hume.

⁶² *Skepsis*, cit., p. 105.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 106.

Hume, dice Semerari, ha un ruolo fondamentale nel cammino che spinge Husserl ad affermare, con la pubblicazione di *Idee I* nel 1913, la necessità, di un Io trascendentale, contraddicendo quanto aveva detto nella *Quinta ricerca logica*. Semerari analizza in questo saggio due testi, uno del 1910-11 e l'altro del 1927, contenuti in *Zur Phänomenologie der Intesubjektivität*, in cui Husserl riconosce nel pensiero humeano i presupposti del pensiero fenomenologico. In particolare, mostra Semerari, in questi testi Husserl riconosce a Hume la scoperta della riduzione fenomenologica: in Hume, per la prima volta in maniera così radicale, si pone il problema della costituzione della oggettività a partire dalla soggettività. Hume, tuttavia, nella lettura di Husserl, avrebbe applicato il metodo fenomenologico in maniera errata, così da avere come unico esito lo scetticismo. L'errore fondamentale sarebbe consistito nella incapacità di cogliere la questione del trascendentale. Per Husserl, dunque, il radicalismo della riduzione fenomenologica doveva essere necessariamente portato avanti assieme alla questione del trascendentale.

Scrivete Semerari:

La tesi di Husserl era che Hume aveva cominciato bene con una valida apertura fenomenologica, si era incamminato sulla strada giusta: se non che aveva percorsa questa strada con gli occhi mezzo bendati, non riuscendo, così, a vedere e a descrivere, in tutte le sue articolazioni, la struttura della coscienza, che appiatti allo stesso livello di quei dati fattuali dai quali essa avrebbe dovuto distinguersi nettamente nella sua autonoma formalità per poterli dominare e fondare⁶⁵.

Pur avendo, dunque, scoperto la riduzione fenomenologica, Hume non aveva proceduto, nella prospettiva di Husserl, dice Semerari, verso la riduzione trascendentale e la riduzione eidetica. Il pensiero humeano è dunque per Husserl l'esempio di una fenomenologia senza io trascendentale, necessariamente condotta verso l'affermazione che tutto è finzione:

L'io, dunque, niente più che finzione; il mondo, dunque, niente più che finzione; la scienza, dunque, niente più che auto-illusione dell'io-finzione: troppo poco per Husserl, che aspirava ad un sapere di fondazione assolutamente sicura e tale da garantire, a sua volta, un'esistenza certa e sicura al limite dell'auto-responsabilità⁶⁶.

Un sapere di fondazione, assolutamente sicuro al limite dell'auto-responsabilità, appare, nel discorso di Semerari, l'aporia della fenomenologia husserliana. Il concetto di *insecuritas* permette a Semerari di vedere chiaramente che l'autoresponsabilità non è compatibile con la verità assoluta, con tutto ciò che è portato fuori dal venire ad essere e dalla possibilità del non essere, che, cioè, la responsabilità non è compatibile con il rassicurante essere *in sé*. Se dunque, il trascendentale viene interpretato come *in sé* assolutamente fondante, si guadagna uno stato di illusoria sicurezza, pagando il prezzo della rinunzia alla possibilità della responsabilità.

Semerari mostra come, tuttavia, la presenza di Hume nel pensiero di Husserl sia una presenza costante, mai superata, anche dopo l'affermazione dell'esistenza dell'io puro. Questa costante presenza è secondo Semerari il motivo dell'estrema mobilità del concetto husserliano del trascendentale, ossia del fatto che Husserl torni a più riprese su di esso, cercando di risolverne i limiti. Semerari descrive questo continuo tornare di Husserl sul concetto di trascendentale, come una lotta contro il pensiero humeano, che trascina la radicalità del filosofare oltre i limiti della possibilità della assoluta sicurezza. *La crisi delle*

⁶⁵ Ivi, p. 251.

⁶⁶ Ibidem.

scienze europee, rappresenta il punto culminante di un lungo processo di “resa” del pensiero husserliano alla spinta humeana di abbandonare l’ancoraggio della assoluta sicurezza per ricondurre la filosofia all’uomo in carne ed ossa. Scrive Semerari:

L’Io, che agisce nel teatro humeano del mondo-della-vita, è l’uomo che sta sempre in bilico tra vita e morte, salute e malattia, ricchezza e povertà e della cui identità non si può essere certi con l’evidenza che supera ogni dimostrazione: anche l’Io realizza la propria identità, quando vi riesce, attraverso l’osservazione e l’esperimento⁶⁷.

In questa prospettiva, dice Semerari, l’istanza principale del pensiero humeano non è lo scetticismo, ma il porre l’accento sulla natura umana e sulla sua strutturale insicurezza facendone il fondamento di ogni forma di sapere. L’ambiguità della filosofia husserliana si gioca dunque su queste due forze contrapposte che agiscono in essa: da una parte il bisogno di rassicuramento, di uscita dallo stato di dubbio, dall’altra l’esigenza radicale di ritrovare la coscienza umana al fondo dei processi di costituzione. Nel discorso di Semerari di questi anni appare limpido come queste due esigenze contrapposte si configurino l’una come il bisogno di Verità, l’altra come il bisogno di Responsabilità. Esse giocano in Husserl come forze asimmetriche senza riuscire mai a trovare stabilmente il modo di integrarsi.

Nel pensiero di Semerari esse, invece, trovano, sin dagli anni Sessanta, la possibilità di integrazione in quella che Semerari chiama razionalità, o processo di razionalizzazione, che è il venire ad essere della responsabilità a cui l’aspetto conoscitivo, epistemico, diviene funzionale. Nel concetto semerariano di razionalità la responsabilità diviene l’elemento primo, ossia ciò che determina il bisogno di conoscenza e a cui, dunque, tale bisogno deve rimanere funzionale. Messa in questo modo la questione, quando tutto diviene finzione, resta reale la responsabilità di chi queste finzioni produce e le finalità a cui queste finzioni sono relative. L’idea della razionalizzazione, che comporta al suo fondo, come abbiamo visto a più riprese, l’ontologia del venire ad essere della responsabilità, è la chiave di volta della critica semerariana del concetto husserliano di trascendentale.

Testi fondamentali per capire il rapporto semerariano con la fenomenologia husserliana relativo agli ultimi anni della sua produzione sono *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*⁶⁸, *Autoresponsabilità. L’idea dell’uomo in Husserl*⁶⁹, entrambi del 1991 e *L’idea di persona nella fenomenologia di Husserl*⁷⁰ del 1994.

Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale è una puntuale analisi di alcuni paragrafi del secondo libro di *Idee*, parte, come egli dice all’inizio del saggio, di un progetto di studi e di riflessione, in corso, sugli ultimi vent’anni della produzione husserliana, ossia a partire dal 1916, anno in cui Husserl ottiene la cattedra di filosofia all’università di Friburgo. I due grandi lavori che segnano la produzione husserliana di questi anni sono il secondo volume delle *Idee* e *La crisi delle scienze europee*. Attorno a queste due opere husserliane sembra in effetti concentrarsi in questi anni il lavoro di Semerari, lavoro che consiste soprattutto nel rintracciare in esse tutta una serie di elementi che hanno la potenzialità di portare la fenomenologia oltre se stessa. Nel ventennio friburghese la fenomenologia husserliana, dice Semerari, si radicalizza aprendosi a nuovi

⁶⁷ Ivi, p. 262.

⁶⁸ *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit.

⁶⁹ Semerari, *Auto-responsabilità. L’idea dell’uomo in Husserl*, in *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, a cura di A. Masullo e C. Senofonte, Marietti, Genova 1991.

⁷⁰ Semerari, *L’idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, in “Paradigmi”, n. 37, 1995.

orizzonti problematici⁷¹. Questa estrema radicalità, questa apertura ad una problematicità non ancora risolta, che si avverte nelle opere del ventennio friburghese, dice Semerari, è testimoniata dal fatto che la pubblicazione di *Idee II* non venne mai autorizzata da Husserl, tanto che, come la *Crisi*, esse uscirono postume solo nella prima metà degli anni Cinquanta. La non autorizzazione della pubblicazione è la testimonianza nel discorso di Semerari, di un lavoro ancora in corso, dell'apertura di strade nuove che dovevano ancora essere percorse. La pubblicazione postuma permette dunque, di ripartire dai problemi aperti e di proseguire il discorso della fenomenologia.

Il punto sul quale *Idee II* apre nuove strade problematiche è proprio quello del trascendentale.

Scriva Semerari:

Che il nuovo intendimento della fenomenologia sia la elaborazione di una nuova formula di trascendentalismo è provato da una dichiarazione programmatica, resa da Husserl nella lettera ad Adolf Grimme del 5 Aprile 1918, che mette in causa il progetto di una "ontologia razionale fenomenologicamente fondata insieme con la soluzione della più profonda problematica trascendentale e dunque come la scienza più rigorosa"⁷².

Quello che Husserl scrive nella lettera a Grimme del 1918, dice Semerari, indica il progetto della realizzazione di una filosofia come scienza rigorosa, ed anche la strada che Husserl intendeva praticare per tale realizzazione:

Dunque: la filosofia è la scienza più rigorosa a condizione che a) si proponga e si eserciti come ontologia; b) assuma la fenomenologia come metodo; c) si orienti a risolvere radicalmente le questioni trascendentali⁷³.

La questione di una fenomenologia che si eserciti come ontologia risolvendo la questione del trascendentale è proprio la linea di ricerca sulla quale Semerari in questi anni si muove. Tale problema, egli dice, coincide, nella riflessione husserliana, con la questione della individuazione, ossia con quella della costituzione dell'essere fattualmente reale.

La questione della individuazione è il fulcro del discorso semerariano sulla rifondazione del trascendentale. Sembra giocare, in questo ripensamento husserliano del trascendentale, come Semerari sottolinea in *Skepsis*, ancora una volta il pensiero di Hume, che evidenzia i pericoli insiti nel trascendentalismo, ossia

(...) di sacrificare, a vantaggio dell'*Io universale* gli *io reali* le cui differenze, anche fortemente conflittuali, storiche culturali sociali e, quindi, conoscitive, vengono neutralizzate e composte, direi autoritariamente, appunto dall'*Io trascendentale onniassicurante*⁷⁴.

Tale pericolo che l'*io trascendentale* porta con sé, però, non conduce Semerari verso la conclusione della necessità dell'abbandono del trascendentalismo, ma verso la domanda se sia possibile un trascendentale che non neutralizzi la molteplicità degli *io reali* e che, dunque, non sia solo una "finzione epistemica risultante dall'assolutizzazione destoricizzante di categorie storiche e/o dalla secolarizzazione del vecchio principio teologico"⁷⁵.

Idee II, dice Semerari, apre verso un nuovo intendimento della fenomenologia, non tanto rappresentando una svolta, rispetto ai lavori precedenti di Husserl, quanto manifestando la

⁷¹ Cfr. *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit., p. 274.

⁷² Ivi, p. 275.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ *Skepsis*, cit., pp. 254-255.

⁷⁵ Ivi, p. 255.

realtà di un lavoro in corso, di una riflessione non ancora arrestata. Il nuovo corso della fenomenologia segnato da *Idee II* consiste, cioè, sostanzialmente nel tentativo di elaborazione di una nuova forma di trascendentalismo. In questa ricerca ha un ruolo fondamentale, sottolinea Semerari, il termine *costituzione*. *Costituzione* è il nome che assume, nella fenomenologia husserliana, spiega Semerari il procedimento inverso della *riduzione*. Se la riduzione è il passaggio dalla trascendenza all'immanenza della coscienza, la costituzione è recupero della trascendenza del mondo, così come essa è costituita in relazione alla coscienza immanente. I due movimenti, quello prodotto dalla costituzione e quello prodotto dalla riduzione, non sono alternativi l'uno all'altro, ma piuttosto necessari l'un l'altro: una volta ritrovata la coscienza costituente, la fenomenologia non si chiude in essa, ma ritorna al trascendente ritrovandola come *costituito*. In questo senso, dice Semerari, *Idee II*, che ha il suo centro nella nozione di costituzione, è la necessaria conseguenza, il necessario proseguimento di *Idee I* che ha invece il suo centro nella nozione di riduzione. Malgrado questa continuità, dice Semerari, i due volumi di *Idee* presentano numerosi elementi di discontinuità. Semerari spiega questo strano rapporto fra i due volumi delle *Idee*, che comporta sia la continuità di un lavoro, sia una discontinuità che tocca punti salienti del discorso, ritornando alle origini, alla domanda della filosofia.

Tale origine, come abbiamo visto, coincide con un bisogno di assicuramento, di uscita dallo stato di dubbio.

Il problema della fenomenologia può essere così riassunto: “*come è possibile un mondo che abbia significato e validità per noi uomini che viviamo in esso?*”⁷⁶. Scrive ancora Semerari:

Insomma, la elaborazione fenomenologica procede di pari passo e coincide con l'apprestamento delle strutture concettuali e delle tecniche intese a garantire la sicurezza ontologica dell'uomo di fronte al mondo e dentro di esso⁷⁷.

All'inizio della sua riflessione, ad Husserl, per la risoluzione di questo problema, non era sembrato necessario l'io trascendentale. Solo successivamente, nella terza edizione delle *Ricerche logiche*, Husserl era ritornato, ritrattandola, sulla critica dell'io trascendentale. In *Idee I*, Husserl, opta decisamente per l'istanza trascendentalistica assumendo l'esistenza di un *Io trascendentale*, come centro di riferimento dei vissuti della coscienza.

Scrive Semerari:

Se, in un primo momento, l'appello alla coscienza è sembrato ad Husserl sufficiente per garantire la chiarezza e la stabilità interiore di fronte al mondo, successivamente ciò risulta essere fin troppo debole rispetto al ricercato assicuramento, qualora la pur affermata unità della coscienza non venga a rappresentarsi ed istituzionalizzarsi in una struttura ben determinata⁷⁸.

Abbiamo già visto come, per Semerari, in questa scelta per il trascendentalismo fenomenologico giochi il pensiero di Hume, che diviene la dimostrazione del necessario esito scettico di un atteggiamento fenomenologico che rifiuti di assumere l'io come centro dei vissuti di coscienza. L'io trascendentale, roccaforte costruita ai fini del assicuramento, rischia però di sommergere e di cancellare gli io reali: si tratta, dice Semerari, della questione dell'individuazione, dell'elaborazione di un concetto di io trascendentale in cui la

⁷⁶ *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit., p. 278.

⁷⁷ *Ivi*, p. 279.

⁷⁸ *Ivi*, p. 283.

singularità degli io reali e la loro molteplicità non sia assorbita. Hume, dice Semerari in *Skepsis*, si era rifiutato di sacrificare l'io reale, con le sue differenze e le sue caratterizzazioni storico sociali e per questo aveva rifiutato il cogito sia nella forma della sostanza cartesiana, sia nella forma del trascendentale kantiano. La questione della individuazione, della costituzione dell'io reale, è dunque ciò che guida il ripensamento del trascendentale in *Idee II*.

Il ripensamento dell'io trascendentale implica la sua desostanzializzazione, la sua temporalizzazione, la sua individuazione e il riconoscimento della sua struttura attivo-passiva.

In primo luogo è necessario sottolineare che l'io diviene, in *Idee II*, centro di funzioni, complesso operativo: esso si configura quindi non più come *io penso*, ma come *io posso*. L'io posso è ciò che mi individua, è ciò, scrive Semerari:

(...) onde dico che “ho una mia peculiarità, un mio “come” nel muovermi, nell'agire, ho mie valutazioni individuali, certi miei modi di prediligere, le mie tentazioni, la mia capacità di superare certi gruppi di tentazioni nei confronti delle quali sono immunizzato”⁷⁹.

L'io posso è insomma l'insieme delle mie possibilità e delle mie impossibilità. Passando dall'io penso all'io posso, dunque, dice Semerari, il trascendentale diviene principio di individuazione, l'insieme di tutte le possibilità che mi connotano non come qualcosa che è ma come qualcosa che può o non può divenire qualcos'altro, ossia, dice Semerari, come “progetto di razionalità”. L'io si definisce come progetto di razionalità che si attua attraverso la trascendenza verso il mondo e verso gli altri io posso. Abbiamo già analizzato, soprattutto occupandoci di *Filosofia e potere*, quale sia la valenza del verbo *potere* nel vocabolario semerariano, esso evoca sia il senso della possibilità sia quello del prendere potere, dell'assumere il potere su qualcosa. Non essere in potere di qualcosa vuole dire riaprire la possibilità di assumersi la responsabilità dei rapporti con se stesso, con gli altri e con il mondo, la possibilità, come dice Semerari in *Autoresponsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, che la responsabilità possa essere qualcosa di “progrediente umanamente”⁸⁰. La conversione dell'*io penso* in *io posso*, fa sì che:

(...) l'orizzonte più generale entro il quale vengono a porsi l'uomo e i suoi problemi è il *possibile*. A partire dal possibile, da ciò che si *può* essere da ciò che si *può* fare, prende origine e senso il “dovere” nella duplice forma della necessità fisica (*müssen*) e della obbligazione morale (*sollen*). Si rovescia, in tal modo, il vecchio rapporto di subordinazione (riconfermato ancora, esemplarmente, da Kant) del possibile al necessario, del potere al dovere⁸¹.

Questa apertura della possibilità di una razionalità progrediente umanamente è ciò che Semerari chiama progetto di razionalità. Questo progetto di razionalità è, al di là delle differenze individuali dei singoli io posso, ciò che li tiene insieme, ciò che li accomuna, ossia, il trascendentale. Nel momento in cui l'io trascendentale si definisce come progetto di razionalità, come complesso di operazioni possibili, come possibilità, esso diventa non più luogo della pregarantita razionalità ma fondamento stesso della responsabilità:

Il livello trascendentale è la possibilità che l'uomo, proiettato e coinvolto nella mondanità, nella quale è esposto al pericolo di disperdersi e annullarsi nella confusione, nell'anonimia, nell'indifferenza, ha di recuperare e stabilire (o ristabilire) un rapporto con il mondano tale che non gli sia

⁷⁹ Ivi, pp. 287-288.

⁸⁰ Cfr. *Autoresponsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, cit., p. 129.

⁸¹ Ibidem.

inibito il potere del conferimento di senso onde la vita nel mondo sia per lui significativa e valida e la sua identità non si dissolva e vada perduta⁸².

Definire l'io come io posso significa porre il rapporto fra l'io e il mondo nell'orizzonte del possibile. Il rapporto con il mondo è un rapporto possibile, che si attua come progetto nel tempo e attraverso le relazioni con gli altri io posso.

L'elemento di novità che Semerari sottolinea nell'idea husserliana dell'*io posso* non è solo quello della desostanzializzazione dell'io, e dell'iscrizione di esso in una ontologia del venire ad essere. Vi è anche un altro aspetto fondamentale che è quello della *interrelazione*, dello *Zusammengehören*. Per interrelazione, dice Semerari, si deve intendere l'impossibilità di considerare l'io avulso dalle sue relazioni con il mondo e con gli altri. Non è, cioè che *prima* vi sia un io che solo *poi* entra in relazione. L'io è strutturalmente relazionale. Scrive Semerari:

Man mano che si scioglie il sostanzialismo, ci si rende conto che gli altri, non meno delle cose, entrano nella struttura dell'io e che l'io, al contrario della sostanza, può essere *in sé* solo nella misura in cui è *nell'altro* e ha bisogno di tutto e di tutti per esistere ed essere pensato come se stesso⁸³.

Che l'io, gli altri e il mondo siano pensati come coappartenenti l'uno all'altro, indica l'impossibilità di considerarli separatamente, in quanto i loro rapporti relazionali sono letti in termini di costituzione, ossia sono rapporti *costituenti*. Il fatto che tali rapporti siano costituenti mina alle basi, dice Semerari, a costo di mettere Husserl contro Husserl, l'idea della possibilità di una verità assoluta. La verità diviene in questo senso giudizio, conferimento di senso.

Scrive Semerari:

Voglio rimarcare il carattere di possibilità dell'io trascendentale: possibilità e, nel senso testé chiarito, di operatività, funzionalità e nel senso di identificabilità di ciascun uomo nella sua mondanità. Il livello trascendentale è la possibilità che l'uomo, proiettato e coinvolto nella mondanità, nella quale è esposto al pericolo di disperdersi e annullarsi nella confusione, nell'anonimia, nella indifferenza, ha di recuperarsi e stabilire (o ristabilire) un rapporto con il mondano tale che non gli sia inibito il potere del conferimento di senso onde la vita nel mondo sia per lui significativa e valida e la sua identità non si dissolva e vada perduta⁸⁴.

Il mondo che ciascun io reale, dice Semerari, si trova a vivere in questa situazione è da una parte comune a tutti, dall'altra esso è per tutti differente, perché differenti sono i sensi che assume per ciascun io reale. Gli io reali, ciascuno nel proprio progetto di razionalizzazione non sono più, così, per l'Husserl di *Idee II*, dice Semerari, emanazioni di un io puro, accidenti di un'unica sostanza. Quando Husserl ammette che vi sono tanti io puri quanti io reali, mina alle basi il concetto tradizionale di trascendentale. Andare sino al fondo di questo discorso, come Husserl non sempre riesce a fare, significa ammettere che non vi è un unico progetto di razionalizzazione a cui gli reali partecipano nel tempo come tasselli di esso, ma che i progetti di razionalizzazione sono molteplici come gli io reali.

In questi termini, spiega Semerari, quello che definisce ontologicamente l'umano – ossia la interrelazione che è l'essere sempre in altro dell'in sé – si converte nella determinazione etica della autoresponsabilità.

⁸² *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit. p. 289.

⁸³ *Auto-responsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, cit., p. 131.

⁸⁴ *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit., p. 289.

In questo ripensamento husserliano del trascendentale Semerari intravede la trasformazione del trascendentale da sostanza, o insieme di capacità operative pre-definite, in potere essere: il trascendentale diviene il potere essere della responsabilità. Se in Husserl il progetto di un ripensamento del trascendentale poteva affiancarsi al progetto di una “ontologia razionale fenomenologicamente fondata”, è per questa trasformazione del trascendentale in poter essere, in progetto di razionalità, in venire ad essere della responsabilità.

Dice Semerari:

(...) la necessità della partecipazione costitutiva ed essenziale dell'uomo alla interrelazione universale (*Zusammengehören*) non esclude, anzi esige, la necessità che la organizzazione della interrelazione sia tale che, in essa, ciascun uomo non oblii se stesso nella sua propria *Einzigkeit*, nella sua propria unica individualità, non abdichi alla sua funzione di significazione, non perda la possibilità della *Selbstverantwortung*⁸⁵.

L'interrelazionalità è ciò che rende possibile, sottolinea Semerari, l'autoresponsabilità: sono responsabile di ciò che nelle mie relazioni *costituisco*, ossia dei sensi che do al mondo, ai miei vissuti, ai miei rapporti, proprio perché vi sono altre possibilità di senso e perché il dare senso stesso è già un mettersi in rapporto con altro.

L'io puro diviene dunque, mostra Semerari, in questa fase della riflessione husserliana non solo molteplice ma anche interrelato e autoresponsabile.

Husserl si inistra dunque, in questi ultimi anni del suo lavoro, dice Semerari, verso un io trascendentale che si iscriva in una ontologia della possibilità della responsabilità, ma tuttavia non percorre questa strada sino in fondo. Questo bloccarsi di Husserl a metà della strada verso la rifondazione del trascendentale è letta da Semerari, come un non volersi spingere sui terreni malsicuri che la radicalità della riflessione apre. Questo atteggiamento della fenomenologia husserliana spiega le numerose contraddizioni dei testi del periodo friburghese ed anche la reticenza husserliana alla pubblicazione di *Idee II*.

La difficoltà husserliana di andare sino al fondo delle questioni che egli stesso apre, Semerari la avverte in maniera particolare sul terreno della *temporalità* dell'io. Definire l'io come *io posso*, come insieme di possibilità, come progetto di razionalità, vuol dire mettere in gioco la sua temporalità. Husserl non riesce, tuttavia, dice Semerari, in *Idee II* a rinunciare ad un residuo di extratemporalità.

Scriva Semerari:

Husserl intuisce la fundamentalità ontologica del tempo, ma si arresta di fronte alle conseguenze ultime del suo assunto. La temporalità dell'io mantiene un residuo di extratemporalità. (...) la cui presenza è pensata probabilmente da Husserl come indispensabile ai fini del rassicuramento ontologico⁸⁶.

L'io trascendentale, dice Semerari, in questa fase del pensiero husserliano viene definito come temporalità, unità del tempo immanente, e tuttavia esso rimane qualcosa che “non può mai scomparire”, “non si genera e non trapassa, per quanto, a modo suo “compaia e scompaia”⁸⁷. L'io trascendentale determina, così, una temporalità dalla quale esso stesso è immune, nella quale esso non è veramente coinvolto. L'esigenza del rassicuramento prevale, in questo modo, sottolinea Semerari, sulla radicalità del pensiero, costringendo Husserl ad arrestarsi al principio della strada verso la rifondazione del trascendentale.

⁸⁵ *Auto-responsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, cit., p. 137.

⁸⁶ *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale*, cit., p. 291.

⁸⁷ *Ibidem*.

Altro aspetto che Husserl apre senza approfondire è quello dagli elementi di passività della coscienza. Il riconoscimento della strutturale temporalità dell'io porta la fenomenologia husserliana ad una concezione della coscienza come passaggio continuo dallo stato di veglia allo stato di assopimento, ad una concezione della coscienza non come pregarranzita chiarezza, ma come continuo sforzo di chiarimento della oscurità del profondo su cui la coscienza stessa si fonda:

La vita del profondo è la vita nascosta e proemiale della vita della coscienza. Il tempo è il salire dall'oscurità del profondo alla chiarezza della coscienza desta e il ricadere della coscienza desta nell'oscurità del profondo⁸⁸.

L'io poggia, per l'Husserl di *Idee II*, sulla "base oscura" della coscienza, sul profondo, che è l'insieme delle possibilità dell'io stesso, le quali non sono scelte, ma che l'io si trova a portare come propria individuazione. Riconoscere gli elementi di passività dell'io significa, dice Semerari, avvicinarsi al riconoscimento della corporeità e dell'inconscio non come ciò che all'io si oppone delimitandolo, ma come qualcosa che lo costituisce, che ne fa parte, che fa parte del suo progetto di razionalizzazione.

§ 7. Il trascendentale, l'umano, la persona. In *L'idea della persona nella fenomenologia di Husserl*, Semerari si sofferma su alcune parti di *Idee II* per mostrare come, nel periodo di Friburgo, la rielaborazione husserliana del concetto di trascendentale sfoci nell'idea di persona, che diviene la "struttura portante" del progetto di rifondazione trascendentale⁸⁹.

Il concetto di persona, mostra Semerari, è legato strettamente al riconoscimento delle differenze individuali:

(...) il riconoscimento e la dichiarazione della diversità individualizzante, quale *conditio sine qua non* del riconoscimento e della dichiarazione della persona e della sua personalità costituiscono un motivo ossessivamente ricorrente della teoria fenomenologica della persona⁹⁰.

Il fatto eccezionale delle analisi husserliane in *Idee II*, sottolinea Semerari, è che tali differenze individuali non vengono rilevate solo al livello dell'io empirico, ma anche al livello del trascendentale:

(...) la fenomenologia di Husserl per la prima volta nella storia del trascendentalismo, realizza la moltiplicazione e individualizzazione dell'io puro⁹¹.

La differenza individuale, dunque la soggettività come persona, non viene superata dal trascendentale, come apparenza o stadio provvisorio di esso. Il concetto di persona appare, per questo, una possibile soluzione al problema che Semerari si pone nella ultimissima fase del suo lavoro, ossia quello di fondare una ontologia della *insecuritas* senza rinunciare all'io trascendentale. Il concetto di persona, quale appare nelle analisi husserliane di *Idee II*, coincide con un'idea dell'io trascendentale individuale, calato nella temporalità umana e nelle relazioni con gli altri e con il mondo. La persona, dice Semerari dal punto di vista fenomenologico non può essere considerata se non in situazione, ossia all'interno dei suoi rapporti con il mondo. Questi rapporti, spiega Semerari, si configu-

⁸⁸ Ivi, p. 292.

⁸⁹ Cfr. *L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 10.

⁹⁰ Ivi, p. 9.

⁹¹ Ibidem.

rano come donazione di senso, di conferimento di significati, i quali non si configurano però come significati e sensi astratti ed assoluti, in quanto vengono analizzati attraverso il concetto di *motivazione*. Il concetto di motivazione rappresenta il superamento della lettura naturalistica del rapporto uomo-mondo. Il concetto di motivazione appare, nella lettura di Semerari, importante per la caratterizzazione di ciò che è specificamente umano nel rapporto uomo-mondo, e per il chiarimento dei termini in cui il rapporto di donazione di senso debba essere inteso:

La motivazione interiorizza gli stimoli, la motivazione è l'intenzionalità dispiegata della coscienza, la motivazione non lascia l'uomo in balia delle stimolazioni esterne, ma ne fa un ente che si dà ragione sia che operi sia che subisca⁹².

Tale "darsi ragione", dice Semerari, di ciò che si fa e di ciò che si patisce rappresenta la maniera in cui, in questi anni, viene da Husserl letto il concetto di libertà. Libertà, in questi termini, significa "prendere posizione", nei confronti di qualcosa, dare a qualcosa un senso a partire da se stessi. Tale presa di posizione, che interiorizza gli stimoli esterni e li modella come mondo di un individuo, rappresenta, appunto, la motivazione. La motivazione consente, dunque, di tenere insieme, nel concetto di persona, libertà, ragione e autoresponsabilità. Essere liberi significa prendere posizione, ossia *razionalizzare* qualcosa, dare a qualcosa un senso, rendere qualcosa parte del proprio mondo, che significa, a sua volta, assumere la responsabilità su qualcosa: la persona è responsabile della posizione che prende di fronte alle cose e dei sensi che ad esse fa assumere all'interno del proprio mondo. L'idea di persona coincide, dunque, come viene da Husserl sviluppata nel periodo di Friburgo, con quella di soggettività individuale, tale però che questa soggettività sia intesa come strutturalmente aperta nei confronti del mondo e delle altre persone individuali. Se molto spesso in *Idee II*, dice Semerari, Husserl utilizza il termine *monade*, esso deve essere inteso in un senso profondamente diverso da quello leibniziano. La monade husserliana è strutturalmente aperta al mondo, e dunque in comunicazione con esso, essa è "intenzionalmente comunicativa"⁹³:

La persona, in tale personalismo, è sì, soggetto, ma il soggetto può essere persona solo come individualità, la individualità connota, in modo essenziale, la persona ma solo se si costituisce e permane come aperta al mondo delle cose e degli altri⁹⁴.

La definizione della persona collega dunque la questione della soggettività, contemporaneamente con quella della individualità e con quella della intersoggettività. La questione della intersoggettività viene qui presentata come il problema della definizione di un io essenzialmente in comunicazione con gli altri, e che però nella relazione con altri non perda se stesso, non perda la propria libertà come capacità di prender responsabilmente posizione:

La singolarità storica del personalismo fenomenologico risiede nel suo sforzo di bilanciare le esigenze che la persona, da un lato, sia e resti comunicativamente aperta al mondo ambientale delle cose, delle altre persone e delle istituzioni, ai cui stimoli e influssi è chiamata a rispondere, motivazionalmente, con attive "prese di posizione" e, dall'altro, salvaguardi la propria individualità contro i pericoli della sua manomissione o, addirittura, della sua cancellazione che possono derivare proprio da quella apertura⁹⁵.

⁹² Ivi, p. 12.

⁹³ Ivi, pp. 14-15.

⁹⁴ Ivi, p. 15.

⁹⁵ Ivi, p. 21.

Ancora una volta l'attenzione di Semerari è attirata da questo spazio "fra" la soggettività individuale e la intersoggettività, che è lo spazio della trascendenza, in cui l'individualità trascende se stessa senza perdersi definitivamente. La definizione del concetto di persona, costringe, dunque, Husserl, mostra Semerari, ad affrontare la complessa questione della intersoggettività, questione che conduce la fenomenologia su una strada di profonda revisione dei propri capisaldi. Quando Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane* e in *Idee II* affronta la questione della intersoggettività, è costretto a constatare la insufficienza del concetto di riduzione. L'altro è infatti qualcosa che la fenomenologia husserliana fatica a ridurre alle strutture trascendentali dello stesso. L'espressione *alter ego*, dice Semerari, che Husserl usa spesso trattando la questione della intersoggettività dovrebbe essere tradotto non come *altro io*, ma piuttosto come *io altro*. In questa insufficienza del meccanismo della riduzione, nel discorso di Semerari, la trascendenza della propria individualità personale diviene percorso non garantito:

Io e altro sono condizioni trascendentali e co-agenti dei processi di comunicazione e di comprensione ma il loro reciproco distanziamento, il fatto che io *non* sia l'altro rende problematici, avventurosi e aporetici tali processi al limite dell'ambiguità, della contraddizione e anche del fallimento: non è semplice né facile comunicare, ancor meno semplice e facile è comprendere e essere compresi e non c'è retorica di mitiche armonie prestabilite, che possa garantire, anticipatamente, gli esiti del comunicare e del comprendere. Si può solo tentare di comunicare, si può solo sperare di comprendere ed essere compresi⁹⁶.

Il concetto husserliano di persona rappresenta un passaggio importante per il progetto semerariano di "umanizzazione" del trascendentale. Semerari sottolinea il significato della rivendicazione husserliana della dimensione spirituale dell'uomo, come dimensione della presa di posizione responsabile, della donazione di senso, del riconoscimento dell'alterità dell'altro e del tentativo non assicurato di un rapporto con esso. Il concetto di persona rappresenta, forse, un punto d'approdo possibile del progetto semerariano di una filosofia "dal basso", di una ontologia dell'umano che non rinunci all'istanza del trascendentale. Questo punto di approdo, però, va inteso non come definitiva stasi del pensiero, ma piuttosto come una "posta", per usare un'espressione tratta dal titolo di un saggio di Semerari del 1996⁹⁷. "Posta" significa, dice Semerari, sosta in un cammino di pensiero, sosta dopo la quale il pensiero è disposto a porsi nuovi problemi, nuove domande rinunciando alla rassicurante stasi, prendendosi la responsabilità di rimettersi in cammino. Le ultime ricerche di Semerari, testimoniano una ricerca ancora in corso, un'assenza di quiete che lascia aperto, sotto forma di domanda, lo spazio della filosofia.

Nel 1963 Semerari scriveva:

Già, costa parecchia fatica affrancarsi dalle illusioni del definitivo, dell'ultimativo della quiete finale e abituarsi, al contrario, alla idea e alla pratica del sempre in movimento, dell'inquieto, della ricerca mai totalmente appagata della soluzione attraverso il sempre rinasciente problema⁹⁸.

⁹⁶ Ivi, p. 18.

⁹⁷ Semerari, *Briciole e poste*, in *Comunità e solitudine*. Studi in onore di Aldo Masullo, a cura di G. Cantillo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.

⁹⁸ G. Semerari, *Frammenti di diario*. 1963. *L'anno del Messico*, Schena, Fasano, 1996, p. 29.

BIBLIOGRAFIA DELLE PUBBLICAZIONI
DI GIUSEPPE SEMERARI

Libri

- 1947 *Il diritto nell'ordine della Moralità*, Vecchi, Trani.
- 1952 *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani.
- 1953 *Storia e Storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*, Vecchi, Trani.
- 1955 *Dialogo Storia Valori. Studi di filosofia e storia della filosofia*, Ciranna, Siracusa.
- 1958 *Interpretazione di Schelling*, vol. I, Libreria Scientifica Editrice, Napoli.
- 1960 *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaïta, Manduria-Bari-Perugia, (il testo è la seconda edizione di *Storia e storicismo del 1953*, con l'aggiunta di una *Prefazione* alla seconda edizione e delle Appendici).
- Responsabilità e comunità umana. Ricerche etiche*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Bari, Lacaïta, Manduria-Bari-Perugia.
- 1961 *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro librario", Sapri.
- Scienza nuova e ragione*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Bari, Lacaïta, Manduria.
- 1962 *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Cappelli, Bologna.
- 1965 *La lotta per la scienza*, Silva, Milano.
- Carabellese e la critica del linguaggio filosofico*, Quaderni della "Biblioteca filosofica di Torino", Edizioni di "Filosofia", Torino.
- 1966 *Responsabilità e Comunità umana. Ricerche etiche*. (seconda edizione), Lacaïta, Manduria (in questa seconda edizione si ripubblica solo la Parte prima dell'edizione del 1960 con l'aggiunta di altre due ricerche: *Etica problematica* e *Libertà e valore*).
- Scienza nuova e ragione* (seconda edizione) Silva, Milano.
- 1969 *Esperienze del pensiero moderno. Studi filosofici*, Argalia, Urbino.
- 1971 *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari.
- 1973 *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari.
- 1979 *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Bertani, Verona, (Il libro con una nuova Nota introduttiva è la riedizione di *Scienza nuova e ragione* e di *La lotta per la scienza*).
- 1982 *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Dedalo, Bari.
- Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano.

- 1988 *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*, Guida, Napoli.
- 1989 *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari, in collaborazione con F. De Natale.
- 1991 *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano.
- 1992 *Sperimentazioni*, Grafischena, Fasano.
- 1994 *Frammenti di diario. 1962: l'anno di Istanbul*, Schena, Fasano.
Filosofia. Lezioni preliminari, Guerini e Associati, Milano (seconda edizione).
- 1995 *Introduzione a Schelling* (seconda edizione), Laterza, Roma-Bari. Il testo è stato poi riedito nel 1996 (con un aggiornamento bibliografico a cura di C. Tatasciore), nel 1999 e nel 2005, presso la stessa casa editrice.
- 1996 *Frammenti di diario. 1963: l'anno del Messico*, Schena, Fasano.
- 2005 *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*. Spirali, Milano (riproduzione anastatica del testo del 1982).

Saggi

- 1948 *L'individualità nella storia*, "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo", fasc. II, pp. 80-82.
I valori della politica, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXV, serie terza, pp. 301-31. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Significato e valore nella filosofia di P. Carabellese*, "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo", f. XII, pp. 541-544 e fasc. I, 1949, pp. 11-14.
- L'eterna parola di Dio*, "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo", fasc. XI, pp. 486-488.
- Pantaleo Carabellese*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXV, serie III, pp. 426-434. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- 1949 *Filosofia e Religione nel pensiero di P. Carabellese*, "Rivista di Storia della filosofia", anno IV, fasc. I, pp. 23-26. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Su un'interpretazione scettica della morale spinoziana*, "Rivista di Storia della filosofia", anno IV, fasc. I, pp. 213-219. Ripubblicato come capitolo IV di *I problemi dello spinozismo*, 1952, con il titolo *E' scettica la morale spinoziana?*
- Gli inizi dello Stato della Chiesa*, "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo", fasc. V, pp. 243-245.
- Maurice Blondel*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXVI, serie III, pp. 495-499. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Erasmus e Lutero*, "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo" fasc. XII, pp. 581-583.
- 1950 *Mazzini* in "Pagine Nuove di Scienza, Arte, Letteratura nel mondo", fasc. X-XII, pp. 426-429.
- 1951 *Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXX, vol. V, pp. 43-68. Ripubblicato, con l'aggiunta di una serie di postille, come capitolo III di *I problemi dello spinozismo*, 1952, con il titolo *Filosofia e religione*.

- La filosofia della libertà nello spinozismo*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXVIII, serie terza, pp. 94-123. Ripubblicato, con molte modifiche, come cap. II di *I Problemi dello spinozismo*, 1952, con il titolo *La libertà*.
- 1952 *Vico e l'illuminismo*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXIX, serie terza, pp. 213-235. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- George Ruiz Santayana*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXIX, serie terza, pp. 510-513. Ripubblicato in appendice a *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Sul materialismo dialettico sovietico*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXIX, terza serie, pp. 473-478. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- 1953 *La filosofia della praxis. Ideologia e filosofia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXII, vol. VII, pp. 193-205.
- La Repubblica di Platone e l'ordine politico dell'Alto Medioevo*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 80-89.
- Benedetto Croce*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 100-104. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Aspetti e valore dell'antillettualismo contemporaneo*, in *Il problema della Filosofia oggi: Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia*, 19-22 Marzo 1953, F.lli Bocca, Roma-Milano, pp. 68-77. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 242-254. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Sulla forma economica dello Spirito*, "Ricerche Filosofiche", dicembre 1952-giugno 1953, pp. 24-60. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Un saggio di critica dell'intellettualismo*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 383-404.
- Il principio del dialogo in Socrate*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXII, vol. VII, pp. 437-456. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- 1954 *Pluralismo concreto e filosofia giuridica*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 117-125. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Kant interpretato da Simmel*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 289-296. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Sociologia e filosofia*, "Rassegna di Cultura", pp. 76-83. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- Filosofia ed esistenza umana in Platone*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 670-711. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955.
- La filosofia della relazione*, "Ricerche Filosofiche", pp. 1-42. Ripubblicato in *Dialogo Storia Valori*, 1955; e come cap. I di *La filosofia come relazione*, 1961, con il titolo *Esistenza e relazione*.
- 1955 *La critica analitica e i sistemi filosofici (a proposito delle "Cronache" di E. Garin)*, "Cultura moderna", n. 21, luglio, pp. 10-13.
- Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, in *Contributi*, a cura di A. Corsano, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università di Bari, Vecchi, Trani, pp. 105-146. Ripubblicato, con molte modifiche, come cap. II di *Interpretazione di Schelling*, 1958, con il titolo *L'identità e il finito*.
- La conoscenza storica*, "aut aut", n. 30, pp. 477-488. Ripubblicato come cap. VI di *Responsabilità e comunità umana*, 1960.

1956 *Formalismo giuridico e democrazia*, "Clizia", n. 7, pp. 31-35.

Ricordo di Giuseppe Capograssi, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIII, serie terza, pp. 792-794.

L'etica di Schelling sino al "Sistema dell'idealismo trascendentale", "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXV, vol. X, pp. 490-531. Ripubblicato con molte modifiche come cap. I di *Interpretazione di Schelling*, 1958, con il titolo *La critica dell'uomo e l'assoluto*.

Attualità o inattualità di Carabellese? "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXV, vol. X, pp. 397-415. Ripubblicato in appendice alla seconda edizione di *Storicismo e ontologismo critico*, 1960.

Immanenza e trascendenza, "Il Pensiero", anno I, n. 1, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 187-200.

1957 *Lo scetticismo e la dialettica di Hegel*, "aut aut"; n. 37, pp. 74-78.

Metafisica e responsabilità, in Aa. Vv, *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna, pp. 152-168. Ripubblicato come cap. II di *Responsabilità e comunità umana*, 1960.

Responsabilità tempo società, "aut aut", n. 39, pp. 199-225. Ripubblicato come cap. VII di *Responsabilità e comunità umana*, 1960.

Dopo l'ontologismo critico, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXVI, vol. IX, pp. 369-390. Ripubblicato in appendice a *Storicismo e ontologismo critico*, 1960.

Sull'esistenzialismo "aut aut", n. 41, pp. 429-435.

Antonio Banfi (necrologio), "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIV, serie terza, pp. 660-665.

1958 *Relazionismo ed esistenzialismo*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXVII, vol. X, pp. 375-390. Ripubblicato come cap. II di *La filosofia come relazione*, 1961, con il titolo *La filosofia come relazione*.

Storia e Valori, "aut aut", n. 46, pp. 205-208.

L'esistenzialismo italiani, in *La collaboration philosophique*, Mareggiani, Bologna, pp. 79-126.

L'esistenzialismo italiano, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol IV, pp. 99-139.

La valutazione schellinghiana di Kant negli scritti del 1795, "aut aut", n. 48, pp. 310-322. Ripubblicato come *Introduzione alle Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* e come par. 3 del I capitolo di *Da Schelling a Merleau-Ponty*, 1962.

1959 *La scelta*, "Rivista di Filosofia", vol. L, n. 1, pp. 38-60. Ripubblicato come Capitolo III, in *Responsabilità e comunità umana*; e in "Paradigmi", n. 31, 1993, pp. 97-120.

La filosofia come idea e la storia della filosofia, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXVII, vol. XI, pp. 398-407.

La sanzione come forza e la libertà del diritto, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", terza serie, anno XXXVI, serie terza, pp. 581-587.

L'introduzione alle Meditazioni Cartesiane, "aut aut", n. 54, pp. 393-412. Ripubblicato come cap. II di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.

Rigenerazione e comunione in Spinoza, "Il Pensiero", vol. IV, n. 2, pp. 294-312. Ripubblicato come cap. III di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.

L'autobiografia filosofica di N. Berdjajev, "Archivio di Filosofia", n. 2, pp. 113-126.

- 1960 *La "filosofia come scienza rigorosa" e la critica fenomenologica del dogmatismo*, in Aa. Vv., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Mondadori, Milano, pp. 121-161. Ripubblicato come par. I del cap. II di *Da Schelling a Merleau-Ponty*, 1962.
- Verità e libertà*, "aut aut", n. 57, pp. 175-180. Ripubblicato, con numerose aggiunte, come cap. V di *Responsabilità e comunità umana*, con il titolo *Verità, Libertà, Responsabilità*.
- Il criticismo religioso di Dewey*, "Rivista di Filosofia", vol. LI, n. 3, pp. 343-362.
- La nuova critica e la relazione*, "Il Verri", n. 4, pp. 35-53.
- L'antidogmatismo della "critica del concreto"*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol. VI, pp. 205-240. Ripubblicato in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, 1962; e in *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del convegno su P. Carabellese, tenutosi presso l'Università di Bologna dal 7 al 19 ottobre 1960, Silva, Milano, 1964.
- Critica e progetto dell'uomo nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty*, "Il Pensiero", vol. V, n. 3, pp. 329-359. Ripubblicato in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, 1962.
- 1961 *Esistenzialismo e Marxismo nella fenomenologia della percezione* (prima parte), "Rivista di filosofia", vol. LII, n. 2, pp. 167-191.
- Esistenzialismo e Marxismo nella fenomenologia della percezione* (seconda parte), "Rivista di filosofia", vol. LII, n. 3, pp. 330-354.
- Unità della fenomenologia nell'opera di Enzo Paci*, "Cultura moderna", n. 3 (52), giugno, pp. 9-12; e in *Appendice a Paci, La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano.
- Libertà e valore in Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia, 12-18 settembre 1958*, Sansoni, Firenze, vol. III, pp. 389-396.
- Aporetica della comunicazione*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XL, vol. XV, pp. 287-309.
- Scienza e filosofia nella filosofia della percezione*, "aut aut", n. 66, pp. 481-497.
- 1962 *Le scienze nella crisi della ragione*, "aut aut", n. 69, pp. 191-200. Ripubblicato come cap. II di *La lotta per la scienza*, 1965.
- Il carattere del filosofare contemporaneo*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLI, vol. XVI, pp. 285-305.
- La intenzionalità tecnica*, "aut aut", n. 72, pp. 458-478. Ripubblicato come cap. V di *La lotta per la scienza*, 1965.
- 1963 *Relativismo e Relazionismo*, "Ethica", vol. II, pp. 55-60.
- Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini*, "aut aut", n. 77, pp. 12-26. Ripubblicato in *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, vol. IV; e come cap. VII di *La lotta per la scienza*, 1965.
- Pascal, Nietzsche e la scienza*, "Giornale Critico di Filosofia Italiana", terza serie, anno XLII, vol. XVII, pp. 495-503.
- Il problema di Domenico Scelerì*, "Historica" pp. 139-147.
- 1964 *La soggettività: fenomenologia come marxismo*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLIII, vol. XVIII, pp. 266-276.
- Storia e storiografia in Croce*, "aut aut", n. 83, pp. 42-52.
- L'ambiguità di Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLIII, vol. XVIII, pp. 428-438. Ripubblicato come cap. VI di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.
- 1965 *Carabellese e la critica del linguaggio filosofico*, "Filosofia", Quaderni della biblioteca filosofica, Torino, pp. 559-620. Ripubblicato come capitolo terzo di *La sabbia e la roccia*, 1982, col titolo *Lo scandalo linguistico*.

- La filosofia scientifica di Galileo Galilei*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari", vol. X, Adriatica editrice, Bari, pp. 425-451 e in *Philosophischer Eros im Wandel der Zeit, Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, Oldenburg, München. Ripubblicato come cap. VII in *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.
- La mia prospettiva etica*, "Ethica", n. 3 pp. 161-173. Ripubblicato come capitolo primo di *Responsabilità e comunità umana*, 1966, con il titolo *Etica problematica*.
- 1966 *Croce e la filosofia*, "Giornale critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLV, vol. XX, pp. 467-484. Ripubblicato come cap. VIII di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.
- 1967 *Discorso alla Domus Galileiana*, in *L'uomo e la macchina*. Atti del 21° Congresso Nazionale di Filosofia: Pisa, 22-25 Aprile 1967, Edizioni di Filosofia, Torino, vol. III, pp. 189-195. Ripubblicato in "Homo Faber", nn. 167-8, pp. 10585-10590.
- Burocrazia, tecnocrazia e libertà individuale*, "Critica storica", n. 5, G. D'Anna, Messina-Firenze, pp. 583-589.
- Scettismo e certezza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLVI, vol. XXI, pp. 509-519. Ripubblicato, come parte II del capitolo primo, in *Filosofia e potere*, 1973.
- Filosofia e storia*, "Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura", anno XLI, nuova serie, B, n. 1-2, Argalia, Urbino, pp. 799-807.
- Idealismo, problematicità, storiografia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLVI, vol. XXI, pp. 618-626.
- Ugo Spirito l'obiettore di coscienza della filosofia italiana*, "Incontri meridionali", fasc. 1, anno V, nn. 1-3, Luigi Pellegrini, Cosenza.
- Unità e pluralità della coscienza filosofica*, "Il contemporaneo", n. 51, 29, Dicembre, pp. 17-18.
- Idealismo, problematicità, storiografia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLVI, vol. XXI, pp. 618-626.
- 1968 *Il neoilluminismo filosofico italiano*, "Belfagor", anno XXIII, fasc. II, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 168-182. Ripubblicato come cap. XI di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.
- Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, in *Omaggio a Vico*, n. X della collana di Filosofia, Morano, Napoli, pp. 1-40. Ripubblicato come cap. IX di *Esperienze del Pensiero moderno*, 1969.
- Del domandare*, "Archivio di Filosofia", n. 1, pp. 27-40. Ripubblicato, come parte III del capitolo Primo di *Filosofia e potere*, 1973.
- Scritti italiani su Husserl (1945-1967)*, "Cultura e scuola", n. 26, aprile-giugno, pp. 76-86.
- Sulla metafisica di Vico*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Università di Bari, vol. XIII, pp. 247-274. Ripubblicato in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, "Quaderni salernitani", n. 2, pp. 37-62, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1969; e come cap. X di *Esperienze del pensiero moderno*, 1969.
- Benedetto Spinoza*, in *Il pensiero moderno, Grande antologia filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, vol. XIII, Marzorati, Milano, pp. 1-136.
- Che cosa vuol dire oggi filosofare?*, "aut aut", n. 103, pp. 14-32. Ripubblicato con il titolo *Filosofare dal basso*, come cap. I di *Filosofia e potere*, 1973.
- 1969 *Nota introduttiva a Pantaleo Carabellese, La Filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatica editrice, Bari, pp. V- XVI. Ripubblicato in Appendice a *La sabbia e la roccia*, 1982, con il titolo *Il problema dell'esistenza in Kant secondo Carabellese*.
- Il neo-illuminismo filosofico italiano*, in Aa. Vv., *I problemi dell'illuminismo e la loro attualità nella cultura di lingua italiana e nella cultura di lingua tedesca nel quadro dell'unità culturale europea*: Atti del 6° Convegno Internazionale di studi italo-tedeschi: Merano, 21-26 Aprile 1965, Istituto culturale italo-tedesco in Alto Adige, Merano, pp. 369-375.

- L'alternativa fenomenologica*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol. XIV, pp. 415-440. Ripubblicato in "aut aut", nn. 119-120, 1970, pp. 100-121; e come capitolo terzo di *Filosofia e potere*, 1973.
- 1970 *La critica di Schelling a Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, pp. 453-496.
- La teoria spinoziana dell'immaginazione*, in Aa. Vv., *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Manduria, pp. 747-764. Ripubblicato come parte prima del capitolo secondo di *Insecuritas*, 1982.
- Premessa a *La scienza e i problemi dell'uomo*, fascicolo monografico di "aut aut", 119-120, pp. 5-7.
- 1972 Premessa a *Dialettica della Natura e materialismo*, fascicolo monografico di "aut aut", nn. 129-130, pp. 1-3.
- Materialismo e scienza naturale*, "aut aut", nn. 129-130, pp. 104-137. Ripubblicato come capitolo secondo di *Filosofia e potere*, 1973.
- Intervento nella tavola rotonda radiofonica *Parlano i filosofi italiani*, "Terzo Programma", n. 3, pp. 121-125.
- 1973 *Saluto al Convegno di Faenza su Salvemini*, in *Convegno di studi su Gaetano Salvemini*, E.lli Lega, Faenza, pp. 23-24.
- 1974 *La filosofia della natura, oggi*, in Aa. Vv., *Filosofia e crisi della cultura*, La Garangola, Padova, pp. 191-216.
- Intervento al IV Colloquio Internazionale di Fenomenologia di Schwäbisch Hall 8-11 settembre 1969) in *Wahrheit und Verifikation*, Nijhoff, den Haag, pp. 97-98.
- 1975 Risposta alla domanda di "Rinascita": *Che cosa chiede al congresso del PCI*, "Il Contemporaneo", n. 11, 14 marzo 1975, pp. 30-31.
- Scienza, potere e filosofia*, "Rinascita", n. 16, p. 31.
- L'insegnamento della storia nel rinnovamento della scuola*, in Aa. Vv., *Scuola e scienza*, De Donato, Bari, pp. 175-8.
- Sulla crisi attuale della filosofia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", quarta serie, anno LIV (LVI), vol. VI, pp. 75-83.
- 1976 *La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano*, "Archivio di Filosofia", n. 1, pp. 21-46.
- Lo sviluppo della democrazia contro il monopolio politico democristiano per un ruolo nuovo delle forze intellettuali*, "Nuova Puglia", n. 35, pp. 6-8.
- Suvremeni talijanski teorijski marksizam (1945-1975)*, "Kulturni radnik", n. 5, pp. 127-146.
- 1977 *Gentile e il marxismo*, *Enciclopedia*, 76-'77, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 771-787. Ripubblicato come capitolo primo di *Novecento Filosofico Italiano*, 1988.
- Dialettica e Critica della Religione in Karl Marx*, in Aa. Vv., *Dialettica e religione*, Benucci, Perugia, pp. 33-68. Ripubblicato in "Giornale Critico della Filosofia italiana", quarta serie, anno LVI (LVIII), vol. VIII, 1978, pp. 33-68; e come capitolo quarto di *Insecuritas*, 1981, con il titolo *"La critica della valle di lacrime"*.
- Il neoidealismo nella filosofia italiana del Novecento. Neoidealismo e fascismo*, in Aa. Vv. *Matrici culturali del fascismo. Seminari promossi dal Consiglio regionale Pugliese e dall'Ateneo barese per il Trentennale della Liberazione*, Università di Bari, Facoltà di Lettere e Filosofia, pp. 1-15. Ripubblicato come capitolo secondo di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- L'opera e il pensiero di Enzo Paci*, "Rivista critica di Storia della Filosofia", 1, La Nuova Italia, Firenze, pp. 78-94.

- Intervento in Togliatti e il mezzogiorno: atti del Convegno tenuto a Bari il 2-3-4 Novembre 1975*, a cura di F. De Felice, vol. I, Editori Riuniti- Istituto Gramsci, Roma, pp. 347-351.
- Husserl su Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", quarta serie, anno LVI (LVIII), vol. VIII, pp. 550-572. Ripubblicato con il titolo *Husserl e Spinoza*, come capitolo terzo in *Skepsis studi husserliani*, 1989.
- 1978 *La lezione monachese su Spinoza*, "Archivio di Filosofia", n. 1, pp. 293-311.
- Postilla su Carabellese filosofo politico*, appendice a *Carabellese, I giovani e la politica*, Edizioni del centro librario, Bari, pp. 43-64. Ripubblicato in "Giornale Critico della filosofia Italiana", quarta serie, anno LVIII (LX), vol. X, 1979, pp. 410-419 e, come cap. IV di *La sabbia e la roccia*, 1982, con il titolo, *Ontologia e politica*.
- L'idea della scienza in Spinoza*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", vol. XXI, pp. 205-218. Ripubblicato in Aa. Vv. *Scienza, linguaggio e metafilosofia. Scritti in onore di Paolo Filiassi Carcano*, Guida, Napoli, 1980; e come seconda parte del capitolo secondo di *Insecuritas*, 1981.
- 1979 *L'ontologismo critico di P. Carabellese: genesi e significato*, in Aa. Vv., *Pantaleo Carabellese. Il tarlo del filosofare*, Dedalo, Bari, pp. 9-39; e "Giornale Critico della Filosofia Italiana", quarta serie, anno LVIII (LX), vol. X, pp. 26-49. Ripubblicato come capitolo I di *La sabbia e la roccia*, 1982, con il titolo *L'ontologia critica: genesi e significato*.
- 1980 *Modernismo e religiosità laica*, in Aa. Vv., *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Milella, Lecce, pp. 39-80. Ripubblicato come capitolo IV di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- Il modello fenomenologico di critica della scienza*, in Aa. Vv., *Esistenza Mito Ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, vol. II, Cedam, Padova, pp. 253-284. Ripubblicato come capitolo V di *Insecuritas*, 1982, con il titolo *Scienze di fatti, uomini di fatto*.
- Filosofia teoretica*, in *Guida alla Facoltà di Lettere e filosofia*, a cura di a. Varvaro, Il Mulino, Bologna, pp. 258-263.
- Teoreticità della morale e trascendentalità della religione nella critica del concreto di Pantaleo Carabellese*, in Aa. Vv., *Etica e filosofia della religione*, Benucci, Perugia, pp. 21-58. Ripubblicato come capitolo secondo di *La sabbia e la roccia*, 1982, con il titolo *Religione ed etica indipendente*.
- 1981 *Insecuritas e Critica della ragion pura*, in Aa. Vv., *Kant nel bicentenario della "Critica della Ragion pura": Atti del convegno di Saint Vincent 25-27 marzo 1981*, Edizioni Centro culturale e Congressi Saint Vincent, Stampa So.ga.ro, Roma, pp. 177-183. Ripubblicato come capitolo III di *Insecuritas*, 1982, con il titolo *Dal "vasto oceano tempestoso" alla "terra della verità"*.
- Crisi e critica della ragione. In margine a La crisi delle scienze europee*, "Discorsi", I, pp. 9-47. Ripubblicato come capitolo IV di *Skepsis*, 1989.
- 1982 *Storicità come destino. Sein und Zeit § 74*, "Studi filosofici", III, Olschki, Firenze, pp. 223-272. Ripubblicato come cap. VI di *Insecuritas*, 1982, con il titolo *"In cospetto della nudità del proprio destino"*.
- Il fenomenologismo di Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: Filosofia, Esistenza, Politica*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli, pp. 225-227.
- Intervento sulla relazione di Penelhum, in Aa. Vv., *Antropologia e filosofia della religione*, Atti del Convegno di Filosofia della religione del 1980, Benucci, Perugia, pp. 40-41.
- Introduzione alla relazione di Bagolini, in Aa. Vv., *Antropologia e filosofia della religione*, Atti del Convegno di Filosofia della religione del 1980, Benucci, Perugia, pp. 127-8.
- Intervento sulla relazione di Vattimo, in Aa. Vv., *Antropologia e filosofia della religione*, Atti del Convegno di Filosofia della religione del 1980, Benucci, Perugia, pp. 163-66.

- Intervento sulla relazione di Casper, in Aa. Vv., *Antropologia e filosofia della religione*, Atti del Convegno di Filosofia della religione del 1980, Benucci, Perugia, pp. 238-9.
- 1983 *Editoriale*, "Paradigmi", n.1, pp. 3-4.
- L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, "Paradigmi", 1, pp. 33, 56; e in Aa. Vv., *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli, pp. 113-141. Ripubblicato come capitolo II di *Sperimentazioni*, 1992.
- Il Vico di Carabellese*, "Bollettino del Centro di studi vichiani", 1982-3, pp. 131-150. Ripubblicato come cap. VI di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- 1984 *Sartre: l'umanesimo disincantato*, "Paradigmi", n. 4, pp. 27-42; e in Aa. Vv., *Jean Paul Sartre. Teoria e impegno*, a cura di V. Carofiglio e G. Semerari, Edizioni da Sud, Bari, pp. 11-16. Ripubblicato come capitolo III di *Sperimentazioni*, 1992.
- Premessa a Il manuale di filosofia*, "Paradigmi", n. 4, pp. 135-136.
- Un filosofo di fronte alla vita: Enzo Paci visto da Giuseppe Semerari*, in B. Maiorca, *Filosofi italiani contemporanei*, Dedalo, Bari, pp. 98-93.
- Strategie del rassicuramento umano*, "Paradigmi", n. 6, pp. 409-431. Ripubblicato come capitolo I di *Sperimentazioni*, 1992.
- Presentazione a Il manuale di filosofia*, "Paradigmi", n. 6, p. 543.
- 1985 *Insecuritas*, "Spirali", n. 68, pp. 56-57.
- Tradizioni e libertà*, in Aa. Vv., *Filosofia italiana e comunità culturale europea*, a cura di P. Cerauolo, Editoriale BM Italiana, Roma, pp. 152-154.
- Husserl e il problema della storiografia filosofica*, in *Husserl*, a cura di M. Signore, Angeli, Milano, pp. 29-56. Ripubblicato come capitolo I della parte II di *Skepsis*, 1989.
- Il Rinascimento della parola*, "Spirali", luglio-agosto, pp. 86-7.
- Varisco e Carabellese*, in *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana fra positivismo e idealismo: Atti del Convegno di Chiari (Brescia) 8-10 dicembre 1983*, Edizioni Fondazione Morcelli Repossi, Chiari, pp. 253-278. Ripubblicato come capitolo V di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- Husserl su Dilthey*, in Aa. Vv., *Wilhelm Dilthey-Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Il Mulino, Bologna, pp. 351-368. Ripubblicato come capitolo V della parte seconda in *Skepsis*, 1989.
- Teoresi e poeticità. La semantica schellinghiana della natura*, "Paradigmi", n. 9, pp. 357-378; e in *Atti del secondo seminario delle categorie europee, Teoresi e poeticità nella cultura europea*, a cura di M. A. Raschini, Università di Genova, Genova, pp. 29-58. Ripubblicato come capitolo V di *Sperimentazioni*, 1992.
- 1986 *Il cogito mancato. La critica di Husserl ad Hume*, "Paradigmi", n. 12, pp. 457-488. Ripubblicato come capitolo IV della parte seconda in *Skepsis*, 1989, con il titolo *Husserl e Hume*.
- La filosofia della geografia in Eric Dardel*, in E. Dardel, *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Unicopli, Milano, pp. 89-94.
- 1987 *Il vero punto dolente*, "Alfabeta", marzo, p. 5
- Il paradigma della "scienza nuova" e la sua forma marxiana*, "Paradigmi", n. 15, pp. 453-484. Ripubblicato come capitolo IV di *Sperimentazioni*, 1992.
- I miei incontri con Ferruccio Rossi-Landi*, "Il Protagora", gennaio-dicembre, pp. 166-169.
- 1988 *Individui e crisi della ragione*, in Aa. Vv., *Individualità e crisi della ragione*, a cura di Pietro Cerauolo, Editoriale BM Italiana, Roma, pp. 71-85.

- Presentazione* del fascicolo di "Paradigmi", *La comprensione dell'umano*, n. 16, p. 5.
- Seminario di filosofia al liceo scientifico "Canudo" di Gioia del Colle, Bari (24.2.1987), "Quaderno del Liceo Scientifico R. Canudo di Gioia del Colle", Tipografia Artigiana, Gioia del Colle, pp. 27-42.
- Ricordo di Ferruccio Masini*, "Paradigmi", n. 17, p. 242.
- La discussione intorno all'idealismo negli anni 1936-1943*, in Aa. Vv., *Il Mondo degli uomini: cinquant'anni di filosofia in Italia, 1936-1986*, Tipografia Fabrizio, Itri. Ripubblicato come capitolo VIII di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- L'idea dell'uomo in Husserl*, in Aa. Vv., *Pedagogia al limite*, a cura di P. Bertolini e M. Dallari, La Nuova Italia, Firenze, pp. 1-16.
- 1989 *Carabellese e Heidegger*, in Aa. Vv., *La recezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova, pp. 1-14.
- 1990 *Lettera aperta all'On. Prof. Antonio Ruberti, Ministro per l'Università e la Ricerca Scientifica*, "Paradigmi", n. 23, pp. 387-389.
- L'intellettuale nel mondo che cambia*, "Il melograno", pp. 1-2.
- Nicola Abbagnano: *l'esistenzialismo positivo*, "Paradigmi", n. 24, pp. 455-480.
- 1991 Giuseppe Semerari, in Aa. Vv., *Cultura laica e impegno civile: quarant'anni di attività di Piero Lacaita editore*, vol. 2, Lacaita, Manduria, pp. 725-746.
- Trasformazioni della filosofia e verità*, "Paradigmi", n. 27, pp. 201-226. Ripubblicato come capitolo VI di *Sperimentazioni*, 1992.
- Auto-responsabilità. L'idea dell'uomo in Husserl*, in Aa. Vv., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Atti del convegno internazionale per il cinquantenario della morte di Husserl (Potenza 28-30 Novembre 1988), a cura di A. Masullo, e C. Senofonte, Marietti, Genova, pp. 125-137.
- Il relazionismo di Enzo Paci e il dibattito della filosofia italiana degli ultimi anni Trenta*, in Aa. Vv., *Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Bompiani, Milano, pp. 15-50. Riedizione del cap. IX di *Novecento filosofico italiano*, 1988.
- La fenomenologia di Husserl*, in Aa. Vv., *Temi e problemi di filosofia contemporanea*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio Almayer", Palermo, pp. 119-136.
- La scuola di Milano*, "Paradigmi", n. 27, pp. 567-575.
- La filosofia e il suo insegnamento*, "Paradigmi", n. 27, pp. 591-606.
- Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II §§ 22-8, 59, 61*, "Discipline filosofiche", n. 2, pp. 185-206. Ripubblicato in *La cosa stessa*, 1995.
- 1992 *La questione dell'ente-uomo in Heidegger*, in *Confronti con Heidegger*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari, pp. 163-189; e in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Angeli, Milano, pp. 156-176.
- Emilia Giancotti, "Paradigmi", n. 29, pp. 243.
- 1993 *Ricordo di Italo Mancini*, "Paradigmi", n. 31, pp. 5-6.
- Presentazione* di "Paradigmi", *Lo spazio dell'etica nella cultura contemporanea*, n. 31, pp. 7-8.
- Architettura e filosofia nel relazionismo di Enzo Paci*, in L. Semerari, S. D'Alessandro, G. Semerari, *Baubaus. Architettura e cultura*, Schena, Fasano, pp. 77-105.
- Ricordo di Antonio Corsano*, in Aa. Vv., *Verità e coscienza storica. Scritti in memoria di Antonio Corsano*, Congedo, Galatina, pp. 25-28.
- 1994 *Esistenzialismo ed esistenzialismo. Un recente libro sull'esistenzialismo in Italia*, "Paradigmi", n. 34, pp. 129-137.

- Prefazione* ad E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXV.
- La filosofia e il suo insegnamento*, in *L'insegnamento della filosofia oggi*, a cura di R. M. Calcaterra, Schena, Fasano, pp. 89-106.
- Alterità e società trascendentale in Gentile*, "Studi europei", Annali del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo "M. Federico Sciacca", Università degli Studi di Genova, II, pp. 45-59.
- La filosofia oggi e il suo insegnamento*, "Paradigmi", n. 35, pp. 363-367.
- Prefazione* a Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari.
- 1995 *Lebenswelt*, in Aa. Vv., *Phänomenologie in Italien*, hrsg. v. R. Cristin, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 169-190.
- Il modello materialistico. Marx e la storia della filosofia*, in *Pensiero e Narrazioni*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari, pp. 87-116.
- L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, "Paradigmi", n. 37, pp. 5-22.
- Presentazione* di "Paradigmi", *Il ritorno del mito nella società e nella cultura del Novecento*, n. 39, p. 434.
- 1996 *Il metodo empirico in filosofia secondo Dewey*, "Paradigmi", n. 41, pp. 209-228.
- Briciole e poste in Comunità e solitudine. Studi in onore di A. Masullo*, a cura di G. Cantillo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 169-190.
- 1997 *Epistemologia delle relazioni*, in Aa. Vv., *Fenomenologia delle relazioni*, Palomar, Bari, pp. 7-19.
- 2005 *Prefazione* a Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari (riedizione del testo del 1994).

Articoli su quotidiani

- 1976 *Il doppio volto della vita. Enzo Paci, filosofo moderno*, "La Gazzetta del Mezzogiorno", 27 luglio.
- 1983 *Intellettuale enciclopedico, dove sei?*, "La Gazzetta del Mezzogiorno", 29 marzo.

Interviste

- 1974 Intervista a "Nel Mese", marzo-aprile.
- 1979 *Per una città democratica*, "Progetto Bari", n. 4.
- Filosofia, scienza, politica*, intervista a cura di F. De. Natale, "Politica e Mezzogiorno", n. 3-4.
1982. *Due pericoli da evitare: assolutismo e neutralismo*, "L'unione sarda", 9 luglio
- 1983 *Enzo Paci visto da G. Semerari*, intervista resa a B. Maiorca, "L'unione sarda", 8 giugno.
- Sapere è/e potere*, "Progetto verde", anno I, n. 2, pp. 66-72.
- 1986 *L'avventura della filosofia* (intervista a proposito di "Paradigmi"), "Il Quotidiano", 10 luglio
- Sartre oggi*, "Il Controverso", dicembre.
- 1990 Intervista, "La Gazzetta del Mezzogiorno", 2 agosto.
- 1994 *Io intellettuale di sinistra avverto: attendiamo le novità e poi giudichiamoli*, "La Gazzetta del Mezzogiorno", 15 giugno.

Voci enciclopediche

- 1957 Voce “Colpa”, in *Enciclopedia Filosofica*, vol I, edita dall’Istituto per la collaborazione culturale del Centro di studi filosofici di Gallarate, II ed., Sansoni, Firenze.
- Voce “Coscienza morale”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol I.
- Voce “Imputabilità”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol II.
- Voce “Immorale”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol II.
- Voce “Immoralismo”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol II.
- Voce “Ordine pubblico”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol III.
- Voce “Postulati della ragion pratica”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol III.
- Voce “Paci, Enzo”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol III.
- Voce “Metagiuridico”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol III.
1958. Voce “Rispetto”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol IV.
- Voce “Rettitudine”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol IV.
- Voce “Responsabilità”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol IV.
- Voce “Ordine (sociale, giuridico, morale)”, in *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., vol IV.
- 1977 Voce “Fenomenologia”, *Enciclopedia universale UNEDI*, Scode, Milano, vol. VI.
- Voce “E. Husserl”, *Enciclopedia universale UNEDI*, op. cit., vol. VII.

Libri a cura e traduzioni

- 1953 B. Spinoza, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, prima traduzione italiana, introduzione e note a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze.
- 1958 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, prima traduzione italiana, introduzione e note a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze.
- 1965 F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. di M. Losacco, terza edizione riveduta e introdotta a cura di G. Semerari, Laterza, Bari.
- 1969 F. W. J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, nuova edizione riveduta e introdotta da G. Semerari, Laterza, Bari.
- 1974 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, tr. it. di S. Drago Del Boca, riveduta e introdotta da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- 1980 Aa. Vv. *La scienza come problema. Dai modelli teorici alla produzione di tecnologie: una ricerca interdisciplinare*, a cura di G. Semerari, De Donato, Bari, 1980 (il volume raccoglie saggi di G. Semerari, G. Barletta, F. De Natale, M. De Rose, G. A. Patella, M. Solimini, R. Marini, G. Boari, L. Liberti. G. Mossa A. Romano, G. Ingravallo, A. De Giorgio).
- 1983 Aa Vv. *Dentro la storiografia filosofica. Questioni di teoria e didattica*, a cura di G. Semerari (il volume contiene saggi di G. Semerari, G. Barletta, G. Cera, F. De Natale, G. A. Patella, F. Pinto Minerva, A. Ponzio).
- 1992 Aa. Vv. *Confronti con Heidegger*, Dedalo, Bari, a cura di G. Semerari (il volume contiene saggi di V. Bernardini, F. De Natale, D. Discipio, M. Illiceto, M. G. Minervini, G. Semerari, F. Valerio).

- 1995 Aa. Vv. *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari, a cura di G. Semerari (il volume contiene saggi di A. Altamura, A. Caputo, D. Discipio, G. Semerari, M. Sgobba, G. Strummiello, F. Valerio).
- Aa. Vv. *Pensiero e narrazioni. Modelli di storiografia filosofica*, Dedalo, Bari, (il volume contiene saggi di A. Altamura, G. Barletta, A. Brusa, F. De Natale, G. Semerari, M. Sgobba).
- F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari (riedizione riveduta del testo del 1958).
- 1996 F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, introduzione a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.

Recensioni

- 1947 Rec. a E. Buonaiuti, *Il Bando cristiano ed alcuni suoi interpreti*, "Rivista di Storia della Filosofia", anno II, fasc. I, pp. 90-94.
- 1949 Rec. a S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, "Rivista di Storia della Filosofia", anno IV, fasc. I, pp. 160-62.
- Rec. A. P. Carabellese, *L'idea politica d'Italia*, "Giornale critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXVIII, vol. III, pp. 440-445.
- 1950 Rec. a V. De Ruvo, *L'individuo, la società e la folla*, "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXVII, serie terza, pp. 163-165.
- Rec. a E. Paci, *Ingens sylva. Saggio su G. B. Vico*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXVII, serie terza, pp. 384-389.
- Rec. a G. Calogero, *Estetica, Semantica, Istorica*, "Sophia", 1950, pp. 278-79.
- 1951 Rec. a P. Piovani, *Normatività e Società*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno III, vol V, pp. 43-68.
- Rec. a O. M. Nobile Ventura, *Filosofia e Religione in un metafisico laico: P. Carabellese*, "Rivista di Filosofia", 1951.
- 1952 Rec. a A. Banfi e altri, *Problemi di storiografia filosofica*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXI, vol VI, pp. 254-260.
- Rec. a G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXIX, serie terza, pp. 341-343.
- Rec. a U. Redano, *Morale e Religione*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXIX, serie terza, pp. 548-551.
- 1953 Rec. a A. Testa, *La ricerca morale*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie III, pp. 139-140.
- Rec. a D. A. Cardone, *Problemi di storia della civiltà*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 141-143.
- Rec. a R. M. Hutchins, G. A. Borghese ed altri, *Disegno preliminare di una Costituzione Mondiale*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXX, serie terza, pp. 143-144.
- Rec. a G. L. Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXII vol. VII, pp. 521-526.
- Rec. a S. Casellato, *L'utilitarismo di J. S. Mill*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", terza serie, anno XXX, serie terza, pp. 582-587.

- 1954 Rec. a A. Härgerström, *Inquiries into the Nature of Morals and Law*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 150-152.
- Rec. a W. Sauer, *Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Zugleich eine soziale Berufsethik*, "Rivista internazionale di filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 152-154.
- Rec. a R. Cantoni, *Mito e Storia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIII, vol. VIII, pp. 269-274.
- Rec. a F. Lombardi, *Concetti e problemi della storia della filosofia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIII, vol. VIII, pp. 415-420.
- Rec. a Aa. Vv., *Das Menschenbild im Lichte des Evangelium*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 825-827.
- Rec. a R. Robinson, *Plato's earlier Dialectic*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 827-829.
- Rec. a I. L. Morowitz, *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 133-135.
- Rec. a G. Di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXI, serie terza, pp. 135-136.
- 1955 Rec. a E. Nobile, *Il "Christus Medicus" e l'universale morale nel pensiero di Böhme*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXII, serie terza, pp. 560-61.
- Rec. a A. Pigliaru, *Persona e ordinamento giuridico*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIV, vol. IX, pp. 425-429.
- Rec. a A. Guzzo, *La philosophie de Demain*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXII, serie terza, pp. 712-713.
- Rec. a L. Perego, *La natura, e il Soggetto*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXII, serie terza, pp. 713-715.
- 1956 Rec. a L. Petrazycki, *Law and Morality*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIII, serie terza, pp. 395-398.
- Rec. a E. V. Hippel, *Recht und Staat bei K. Marx*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIII, serie terza, pp. 702-703.
- Rec. a E. V. Hippel, *Rechtspositivismus und Naturrecht*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIII, serie terza, pp. 704-705.
- 1958 Rec. a A. Corsano, *G. B. Vico*, "Il Pensiero", pp. 83-93.
- Rec. a N. Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", anno XXXIV, serie terza, pp. 492-493.
- 1959 *Nota su M. Reale, Filosofia del Diritto*, "Il Pensiero", pp. 126-128.
- Rec. a A. Rava, *Studi su Spinoza e Fichte*, "Archivio giuridico", pp. 141-145.
- Rec. a G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. A. Smith*, "Il pensiero", pp. 239-246.
- Rec. a E. Garulli, *Saggi su Spinoza*, "Il Pensiero", pp. 353-355.
- 1960 Rec. a A. Sabetti, *Hegel e il problema della filosofia come storia*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIX, vol. XIV, pp. 142-146.
- Rec. a G. Del Vecchio, *Storia della filosofia del diritto*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIX, vol. XIV, pp. 147-148.
- Rec. a W. Barret, *Irrational Man- A Study in Existential Philosophy*, "Rivista di Filosofia", pp. 225-230.

- Rec. a *Schellings Werke*, herausgegeben von M. Schröter, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XXXIX, vol. XIV, pp. 559-562.
- 1961 Rec. a V. Fazio Allmayer, *Ricerche hegeliane*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XL, vol. XV, pp. 128-130.
- Rec. a A. Guzzo, *Parva Moralia*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XL, vol. XV, pp. 396-399.
- 1962 Rec. a P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLI, vol. XVI, pp. 263-269.
- 1964 Rec. a O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLIII, vol. XVIII, pp. 291-293.
- Rec. a A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLIII, vol. XVIII, pp. 441-444.
- 1966 Rec. a D. A. Carani, *La vita come esperienza inutile*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLV, vol. XX, pp. 155-158.
- Rec. a C. Antoni, *Storicismo ed antistoricismo*, "Giornale critico della filosofia italiana", terza serie, anno XLV, vol. XX, pp. 285-290.
- Rec. a E. Paci, *Relazioni e significati, I-III*, "Filosofia", pp. 407-408.
- Rec. a P. Biondi, *Studi sul potere*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLV, vol. XX, pp. 301-305.
- Rec. a L. Lugarini, *Esperienza e Verità*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", terza serie, anno XLV, vol. XX, pp. 438-441.
- 1970 Rec. a C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", quarta serie, anno XLIX (LI), vol. I, pp. 130-134.
- 1972 Rec. a E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", quarta serie, anno LI (LIII), vol. III, pp. 283-284.
- 1989 Rec. a B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, "Belfagor", pp. 719-722.
- 1993 Rec. a R. Ardigò, *Lettere edite e inedite*, "Paradigmi", n. 32, pp. 471-473.
- 1994 Rec. a E. Fiorani, *Selvaggio e domestico. Tra antropologia, ecologia ed estetica*, "Paradigmi", n. 36, pp. 620-623.

INDICE

Introduzione

5

SEZIONE I

SPINOZA, SCHELLING E CARABELLESE. L'UOMO, IL TEMPO, LA LIBERTÀ, LA FILOSOFIA

CAPITOLO I

La questione della libertà fra finito e infinito: la riflessione di Semerari su Schelling e Spinoza

§ 1. Fra finito e infinito: lo spazio della filosofia	13
§ 2. Il seme umanissimo della filosofia	18
§ 3. L'ambiguità della sostanza	21
§ 4. Spinoza oltre Spinoza	25
§ 5. Schelling, i due finiti e il carteggio filosofico	29
§ 6. Dommatismo e criticismo: la questione della libertà	33
§ 7. Filosofia, relazione e libertà	36
§ 8. La filosofia della natura	40
§ 9. Libertà e vita	43
§ 10. Fra finito e infinito: l'umano come <i>insecuritas</i>	50

CAPITOLO II

Studi sull'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese Sabbia, rocce

§ 1. Per una nuova critica, per una nuova metafisica	59
§ 2. Vico è un pessimista, Hegel è un nichilista	63
§ 3. Il <i>nulla</i> di Hegel, l' <i>essere per la morte</i> di Heidegger	69
§ 4. Arcaismi, ateismi	74
§ 5. L'essere concreto e le sue sintesi	76
§ 6. Per essere oggettivi bisogna andare a tempo	79
§ 7. Fenomenologia di una relazione soggettiva, oggettiva e trascendentale	83
§ 8. La critica del concreto è <i>positiva</i>	88
§ 9. Intensioni temporali, presenti, passate, future	90
§ 10. Coscienze comuni, coscienze volgari	95
§ 11. Storiografie della relazione e della discrezione	102
§ 12. Filosofie teoretiche	105

SEZIONE II

FENOMENOLOGIE DI UNA RAGION PRATICA POSSIBILE

CAPITOLO I

Prolegomeni fenomenologici ad ogni nuova *critica del concreto*

§ 1. Introduzione alla fenomenologia di Husserl	116
§ 2. Fatti esemplari ed essenze ideali	118
§ 3. Alternative fenomenologiche	123
§ 4. I limiti del progetto fenomenologico husserliano	126

CAPITOLO II

Fenomenologia di una *cosa in sé* ambigua

§ 1. In lotta per la ragione in un momento di <i>crisi</i> . Di nuovo su Husserl	129
§ 2. <i>Necessità contingenti</i> : per una possibile fenomenologia del corpo	132
§ 3. Filosofie fenomenologiche della storia	137
§ 4. <i>Intrecci e chiasmi</i> fenomenologici e politici	142

CAPITOLO III

Le scelte, le responsabilità, i valori comunitari

§ 1. Forme della morale	153
§ 2. Genealogie di un 'sapere' essere responsabili	156
§ 3. Responsabilità immanenti e trascendenti	159
§ 4. La scelta	162
§ 5. La libertà è un valore	164
§ 6. La responsabilità, la comunità umana e il suo tempo	168

CAPITOLO IV

Filosofie della relazione

§ 1. La filosofia come relazione. Quadro storico	173
§ 2. Lo <i>sperimentalismo</i> di Aliotta	176
§ 3. Sui <i>significati morali</i> dell'esistenzialismo contemporaneo	178
§ 4. Semerari lettore di Nicola Abbagnano	184
§ 5. Il <i>relazionismo</i> di Enzo Paci	195

SEZIONE III

CIVILTÀ DEI MEZZI E CIVILTÀ DEI FINI

CAPITOLO I

Per una nuova scienza, per una nuova ragione

§ 1. Narcisismi e masochismi della ragione	211
§ 2. Filosofie analitiche, logiche trascendentali	214
§ 3. Il problema del linguaggio e l'analitica esistenziale	219
§ 4. Sui limiti dell'analitica esistenziale heideggeriana	222
§ 5. Di nuovo su una fenomenologia dei valori	225
§ 6. Per una nuova filosofia teoretica	226
§ 7. Breve appendice sul significato trascendentale del corpo	228

CAPITOLO II

Perché bisogna di nuovo lottare per la scienza

§ 1. Nuove premesse per una lotta per la scienza	231
§ 2. Corpi e materie trascendentali	232
§ 3. La <i>scienza nuova</i> e la sua sintassi trascendentale	239
§ 4. Fenomenologie di una nuova grammatica logica dei significati	242
§ 5. Per una scienza rigorosa della coscienza, fenomenologica e marxista	245
§ 6. Fenomenologia di un'intenzione tecnologica	249
§ 7. Entropia di un dialogo trascendentale	257

CAPITOLO III

Il dialogo autentico e la questione del potere

§ 1. Fenomenologia e marxismo. L'atteggiamento empiristico	263
§ 2. Filosofare dal basso	265
§ 3. Il potere e la possibilità	266
§ 4. La metafisica-domanda come fondamento del dialogo	268
§ 5. Husserl e l'atteggiamento critico	276

SEZIONE IV

LA RIFONDAZIONE DEL TRASCENDENTALE

CAPITOLO I

Il pensiero di Semerari nella cartografia della filosofia italiana del Novecento

§ 1. Il rapporto critico con il neoidealismo filosofico italiano: il ruolo di Carabellese	285
§ 2. La responsabilizzazione del neoidealismo italiano	290
§ 3. Oltre il neoidealismo: ontologia e relazione	298
§ 4. La problematicità come condizione di possibilità della metafisica: il pensiero di Abbagnano	302
§ 5. Il relazionismo di Enzo Paci	308

CAPITOLO II

La fenomenologia dopo la fenomenologia: la rifondazione del trascendentale

§ 1. La <i>cura</i> e il <i>non sine cura</i> : <i>insecuritas</i> e temporalità dell'essere	319
§ 2. L'ontologia liberata dalla questione della verità: il <i>venir ad essere</i> della responsabilità	326
§ 3. Per un'ontologia responsabile	329
§ 4. Trascendentale e <i>insecuritas</i>	333
§ 5. La rifondazione del trascendentale	334
§ 6. La fenomenologia dopo la fenomenologia	340
§ 7. Il trascendentale, l'umano, la persona	351

<i>Bibliografia delle pubblicazioni di Giuseppe Semerari</i>	355
--	-----